Einführung in die Erkenntnisth...

Rudolf Eisler

(Eisler?)

Einführung in die Erkenntnistheorie.

Darstellung und Kritik
der erkenntnistheoretischen Richtungen

von

Dr. Rudolf Eisler.

Leipzig 1907.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Einführung in die Erkenntnistheorie.

Von demselben Verfasser erschienen im gleichen Verlage:

Leib und Seele. Darstellung und Kritik der neueren Theorien des Verhältnisses zwischen physischem und psychischem Dasein. VI, 217 Seiten. Mk. 4.40, geb. Mk. 5.20

Das Buch bildet Band IV der Natur- und kulturphilosophischen Bibliothek und ist so abgefaßt, daß auch der philosophisch nicht geschulte Kopf es mit Verständnis lesen kann. Das Problem gehört zu den philosophischen Fragen, mit denen man sich in den letzten Jahren eifrig beschäftigt hat.

W. Wundt's Philosophie und Psychologie in ihren Grundlehren dargestellt. VI, 210 S. 1902. Mk. 3.20, geb. Mk. 4.—

Dieses Buch ist für alle jene, die durch innere und äußere Verhältnisse nicht in die Lage kommen, die Schriften Wundts selbst zu studieren, aber doch ein Gesamtbild von dem Schaffen und Denken dieses Philosophen haben möchten, ferner für jene, die nicht dazu kommen, alles zu lesen, was Wundt geschrieben, endlich als Vorbereitung und Erleichterung für das Studium der Werke Wundts in erster Linie bestimmt.

Journal f. Psychol.: Der Verfasser gibt ein abgerundetes Bild der philosophischen Weltanschauung und der psychologischen Grundlehren Wundts. Er gliedert den Stoff in die 3 Kapitel: Psychologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik und bringt in einem vierten Abschnitte die in zahlreichen, teils sehr voluminösen Arbeiten zerstreuten wissenschaftlichen Anschauungen Wundts in einen übersichtlichen, klaren und auch dem Nichtfachmanne verständlichen Zusammenhang. Bei der Bedeutung, welche die Wundtschen Lehren für weitere Kreise heute erlangt haben, ist das Schriftchen sicherlich vielen ein willkommener Führer beim Studium der Originalwerke. Gebildeten Laien wird es unter Umständen ein Ersatz für letztere sein können.

Ferner erschienen im gleichen Verlage:

MACH, Prof. Dr. ERNST, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. Aufl. VIII, 471 S. mit 35 Abb. 1906. Mk. 10.—, geb. Mk. 11.—

Die Zeit: Was das Buch dem gebildeten Leser wertvoll und unentbehrlich macht, ist vor allem die Tatsache, daß es der typische Repräsentant des modernen naturwissenschaftlichen Denkens ist, das sich nicht innerhalb der Grenzen einer Spezialforschung einnistet, sondern einen Teil jener Domäne übernimmt, die früher ausschließlich von den Philosophen bearbeitet wurde, wie Erkenntnispsychologie, Ethik, Ästhetik, Soziologie. Machs Werke sind weder in Schnörkeln gedacht, noch in Hieroglyphen geschrieben. Es gibt überall nur große Gesichtspunkte und gerade Wege.

KLEINPETER, Prof. Dr. HANS, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald dargestellt. XII, 160 Seiten. 1905. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80

Das vorliegende Buch deckt sich im allgemeinen mit den Ansichten der im Titel genannten Personen. Der Herr Verfasser hat aus deren im Wesen übereinstimmenden Ansichten jenen Kern gemeinsamer Überzeugungen darzustellen versucht, der nach seinem Dafürhalten die Grundlage zu einer wissenschaftlich haltbaren Erkenntnislehre zu bieten geeignet erscheint. Das Buch gibt diejenigen Anschauungen wieder, die heutigentags modern sind und wird daher auch bei dem größeren Publikum Anklang finden.

Einführung in die Erkenntnistheorie.

Darstellung und Kritik
der erkenntnistheoretischen Richtungen

von

Dr. Rudolf Eisler.

Leipzig 1907.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Meinem Freunde,

dem „Willenstheoretiker“

Rudolf Goldscheid.

Inhalt.

Vorwort.

Erkenntnistheorie ist keineswegs, wie manche wollen, schon die ganze Philosophie. Das Ziel aller philosophischen Bestrebungen ist, mag man sich dessen bewußt sein oder nicht, „Metaphysik“ im Sinne einer umfassenden, Natur- und Geisteswissenschaften gleicherweise wie auch das nichtwissenschaftliche Natur- und Kulturleben berücksichtigenden „Weltanschauungslehre“. Kann aber die Erkenntnistheorie auch nicht den Anspruch auf Alleinherrschaft erheben, so ist sie doch, für jeden kritischen Geist, die unumgängliche Voraussetzung, die Vorhalle aller wohlfundierten Metaphysik. Ohne den Wert und die Tragweite unseres wahrnehmenden und begrifflichen Erkennens zu prüfen, ohne den „Ursprung“, den Rechtsgrund, die Quellen, den Umfang, die Grenzen unserer Erkenntnis und ihrer Prinzipien zu erforschen, die naiv-unwillkürlichen und bewußt-methodischen Voraussetzungen des Erkennens zur Klarheit voller Bewußtheit zu bringen, kurz, ohne uns der Tauglichkeit unserer Denkmittel zur Herstellung eines universalen Weltbegriffs zu versichern, können und dürfen wir nicht die gefahrvollen Höhen der Metaphysik zu ersteigen wagen. Soll Metaphysik mehr sein als bloße „Begriffsdichtung“, soll sie, wenn schon nicht selbst exakte Wissenschaft, eine streng wissenschaftliche Grundlage haben, soll sie wahrhaft „kritische Metaphysik“ sein, die sich von dem Irrwege des spekulativen Dogmatismus fernhält, so muß sie erkenntnistheoretisch begründet werden. Einen Dogmatismus metaphysischer Art begegnen wir auch an vielen Stellen der Einzelwissenschaften, welche gern ihre Grenzen vergessen

und zur Verabsolutierung von Begriffen und Sätzen neigen, die eben nur vom Standpunkte der besonderen Wissenschaft und nur für deren Gebiet Geltung haben; man denke z. B. an die Prinzipien der mechanistischen oder der energetischen Naturerklärung. Da bedarf es wiederum einer kritischen Geistesarbeit, um die Grenzen der wissenschaftlichen Voraussetzungen und Resultate im Prinzipe abzustecken, zugleich aber auch die Bedeutung dieser Wissenschaftselemente für den Betrieb der Einzelwissenschaft oder einer Gruppe von solchen ins richtige Licht zu rücken. Erkenntnistheorie ist demnach sowohl für den Philosophen oder philosophisch Interessierten als auch für den wissenschaftlichen Forscher von größtem Werte. Nebst der formalen Logik und Methodologie ist sie es, die uns erst Wissenschaft mit vollem Bewußtsein ihrer selbst treiben läßt.

Die Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Besinnung dringt denn auch in immer weitere Kreise. Es versäumen es jetzt auch die Vertreter der Spezialforschung nicht, sich Rechenschaft über die Voraussetzungen ihres Arbeitsgebietes zu geben. Freilich ist von einer einheitlichen Grundlegung der Erkenntnis noch lange nicht die Rede, wenn auch zu hoffen ist, daß man einander in wichtigen Punkten mit der Zeit immer näher kommen wird. Um nun dem in bezug auf den Streit erkenntnistheoretischer Anschauungen noch wenig Bewanderten die Orientierung zu erleichtern, ihn zum kritischen Denken anzuregen und anzuleiten, ihm die Grundprobleme der Erkenntnistheorie an der Hand der mannigfachen Lösungsversuche historisch-kritisch vorzuführen, hat der Verfasser das vorliegende Buch dem Publikum übergeben, hoffend, es werde sowohl dem Studierenden, als auch dem Manne der Wissenschaft einige Dienste leisten. Zugleich hat er, an die Philosophen von Fach sich wendend, in knapper Form und vor allem das Allgemeine berücksichtigend, den Versuch einer eigenen erkenntnistheoretischen Grundlegung[1])

[1]) vgl. des Verfassers „Das Bewußtsein der Außenwelt" (Leipzig 1900), „Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik" (Leipzig 1902),

unternommen, die wohl der Objektivität der Darstellung anderer Lehren keinen Abbruch getan hat.

Der Standpunkt des Verfassers ist zunächst ein voluntaristischer Kritizismus, der die Lehre Kants weiterbildet. Charakteristisch für denselben ist die Unterscheidung von Form und Material der Erkenntnis, die Betonung des Zusammenwirkens von Wahrnehmung und Denken, die Anerkennung „apriorischer", nicht fertig „gegebener" Voraussetzungen und Bedingungen objektiver Erkenntnis, die Zurückführung der Anschauungs- und Denkformen auf die Funktion des Einheitswillens, wie er vor allem weniger in der Individualpsyche als solcher, sondern im objektiven, den Ausbau der Wissenschaft methodisch gestaltenden, geschichtlich sich entfaltenden Intellekt zur Geltung kommt, indem er den individuellen Erlebnissen eine allgemeingültige Welt objektiver Inhalte gegenüberstellt (Exakte Erkenntnis als Produkt des „Gesamtgeistes"). Von dem intellektualistischen Kritizismus unterscheidet sich diese Art des Kritizismus u. a. durch die psychologische Ergänzung der „transzendentalen" Methode oder des reinen Logismus, die wohl noch nicht den „Psychologismus" bedingt, sowie durch die Betonung des Primats des Willens auch für die Theorie (Auffassung der als „A priori" fungierenden „Idee" als allgemeiner Willensinhalt, als Grundrichtung des reinen Erkenntniswillens,[1]) als Zielpunkt und Norm für die Erkenntnistätigkeit). Ferner versucht der Verfasser einen objektiven Phänomenalismus (Ideal-Realismus) durchzuführen, der mit der Anerkennung der Idealität oder Erfahrungsimmanenz der Erkenntnisobjekte als solcher die Setzung „transzendenter Faktoren", die unserem eigenen „Innensein" analog sind, verbindet. Es gibt hiernach nur eine methodisch erarbeitete

„Wörterbuch der philosophischen Begriffe" (2. Aufl., Berlin 1904), „Kritische Einführung in die Philosophie" (1905), „Leib und Seele" (1906).

[1]) Am meisten kommt noch dieser Auffassung unter den Neukantianern der „Marburger Schule" Natorp nahe, doch ist er nicht eigentlich Voluntarist.

Welt der „empirisch-realen“ Dinge, aber diese weisen auf ein „An sich“ hin, das nicht Objekt, nicht Phänomen, sondern aktiv-reaktives „Subjekt-Sein“, für sich-Sein, eine Bedingung des Objekt-Seins ist. Die abstrakte, „impersonalistische“ Naturauffassung der Einzelwissenschaft bedarf letzten Endes der Vervollständigung durch die „Tagesansicht“ einer „personalistischen“, konkret-lebendigen, das qualitative Eigensein der Wirklichkeitsfaktoren würdigenden Weltbetrachtung; hier können uns die „Spiritualisten“, an ihrer Spitze Leibniz, zum Vorbilde dienen, hier muß und wird der „objektive Idealismus“ der Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer u. a. zur Geltung kommen, nicht mehr aber, wie es oft geschehen, mit Vernachlässigung, sondern mit vollster Rezeption des konsequent durchgeführten empirisch-wissenschaftlichen Realismus, wie dies jüngst in schöner Weise Lipps (Naturwissenschaft und Weltanschauung 1906) angedeutet hat. In Deutschland, Frankreich, England und anderen Ländern mehren sich die Zeichen, daß auf kritischer Grundlage eine solche lebendige, Leben bewahrende Weltanschauung, eine Synthese von Realismus und Idealismus in wahrhaft organischer Form erstehen wird.

Wien, November 1906.

Der Verfasser.

Einleitung.

§ 1.

Die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

1. Unter Erkenntnistheorie (oder Erkenntniskritik) verstehen wir die Wissenschaft von den Prinzipien der Erkenntnis, d. h. von denjenigen Grundbegriffen und Grundsätzen, welche die Voraussetzungen der Wissenschaft bilden und teilweise auch schon der naiven Weltanschauung zugrunde liegen. Des näheren erweist sich die Erkenntnistheorie als eine Prüfung der Quellen, der Gewißheit, Gültigkeit, des Umfanges und der Grenzen der Erkenntnis. Das Zentrum aller Erkenntnistheorie muß sein die Kritik des logischen und ontologischen Wertes der allgemeinen Voraussetzungen und Grundlagen des objektiven Erkennens im Hinblick auf das Ziel der Erkenntnistätigkeit, die Prüfung des Anspruches der dem Erkenntniszwecke dienenden Erkenntnismittel auf die Tauglichkeit und Notwendigkeit ihres Gebrauches Die Erkenntnistheorie fragt nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt, sodann auch nach der Möglichkeit des Gebrauches und der Anwendung bestimmter theoretischer Voraussetzungen, und sie zeigt die Gründe dieser Möglichkeit; dadurch rechtfertigt sie das Erkennen, nachdem sie die bloß psychologischen, rein subjektiven von den logischen, dem wahren Erkennen dienenden Motiven reinlich abgesondert hat. Sie forscht nach dem Ursprung der Erkenntnis und meint damit in erster Linie die Frage nach dem Anteil objektiver und subjektiver, sinnlicher und intellektueller Faktoren

an dem Zustandekommen der Erkenntnis oder von Erkenntnissen bestimmter Art. Diese Art des Ursprungs ist von dem psychologischen[1]) Ursprung der Erkenntnismittel wohl zu unterscheiden, worunter man das zeitliche Werden, die Genesis von psychischen Gebilden im Verlaufe der individuellen und generellen Entwicklung versteht; ebenso ist der „logische" Ursprung vom historischen zu unterscheiden, von dem Auftreten der Erkenntnismittel in bestimmten Phasen der kulturellen Geschichte. Erkenntnistheorie ist eben sowohl von Erkenntnispsychologie als auch von Erkenntnisgeschichte zu unterscheiden, wenn auch nicht immer schroff abzusondern.

2. Die Erkenntnistheorie will den Prozeß der Erkenntnis selbst zum Gegenstande der Erkenntnis und Prüfung machen, ihn also ins Licht voller Bewußtheit erheben. So ist sie geradezu das Selbstbewußtsein der Erkenntnis, Wissen vom Wissen, Wissenschaftslehre.[2]) Im gewöhnlichen Leben, vielfach aber auch in den Wissenschaften, ja sogar lange Zeit in der Philosophie, werden gewisse Grundbegriffe und Grundsätze in der stillschweigenden Voraussetzung gebraucht, daß sie objektive Gültigkeit haben. Mannigfache Widersprüche und Unzulänglichkeiten, die sich im schrankenlosen Gebrauch dieser Erkenntnisvoraussetzungen einstellen, mahnen den menschlichen Geist, auf die Provenienz und die Verwendungsgrenzen dieses Handwerkszeuges genauer zu achten. Was erst als instinktive oder methodisch bewußte Funktion des Intellekts gebraucht und ausgeübt ward, ist nun ein eigenes Objekt des Erkennens, welches damit aufhört, „dogmatisch"

[1]) So z. B. ist es für die Erkenntniskritik als solche gleichgültig, ob die Raumvorstellung schon dem primitiven Erleben angehört oder erst durch Prozesse der Assoziation, durch „Lokalzeichen", Bewegungsempfindungen u. dgl. ausgelöst wird.

[2]) Über den Begriff der Wissenschaftslehre vgl. Fichte, Gr. d. ges. Wissenschaftsl. 1802, S. 186; anders bei B. Erdmann, Log. I, 9; Wundt, Log. II 2, 641 f.

zu sein, und kritisch wird. Die Leistungsfähigkeit des Intellekts wird im Hinblick auf das Erkenntnisziel aus den wirklichen Leistungen sowie aus den Quellen der Erkenntnis kritisiert, logisch gewertet. Die einzelnen Elemente und Faktoren des Intellekts kommen vor das Forum eines Gerichtshofes, welcher entscheidet, welche Bedeutung jedem von ihnen in logischer Hinsicht zukommt, zukommen kann. So fragt man nach dem Werte der sinnlichen Wahrnehmung, nach dem der Erfahrung, nach dem Werte des Denkens, nach der Leistung von Begriff, Urteil usw. für die Objektivität der Erkenntnis. Fundamental ist die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen objektive Gültigkeit und Gewißheit des Urteils möglich ist. Wie muß einerseits das zu erkennende Objekt, wie der erkennende Intellekt, das Erkenntnissubjekt, beschaffen sein, damit objektive, allgemeingültige und gewisse Erkenntnis möglich sei?

3. Ansätzen zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen begegnen wir schon in der antiken Philosophie. Bei Heraklit den Eleaten, Demokrit (Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten) wird der als minderwertig beurteilten Sinnlichkeit das begriffliche Denken als wahre Erkenntnisquelle gegenübergestellt. Die Sophisten begründen den erkenntnistheoretischen Relativismus und Subjektivismus, gegen welchen Sokrates mit seiner Auffassung des Begriffs als allgemeingültige Erkenntnisfunktion auftritt. Plato stellt den erkenntnistheoretisch bedeutsamen Begriff der „Idee“ auf, den er allerdings metaphysisch hypostasiert; die „Dialektik“ ist zum guten Teile erkenntnistheoretische Methodik zur Erreichung des wahrhaft Seienden. Aristoteles hat manches Wichtige zur Psychologie und Logik des Erkennens beigetragen; wichtig ist seine Theorie der Wahrnehmung und seine Theorie des Begriffes. Die Stoiker sind besonders durch ihre Lehre vom Kriterium der Wahrheit von Bedeutung, und die Epikureer kommen hauptsächlich wegen ihres sensualistischen Empirismus in Betracht. Die Skeptiker des Altertums

(Pyrrho, Aenesidemus u. a.) haben durch ihre oft scharfsinnige Kritik die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung gefördert. Die mittelalterliche Philosophie knüpft besonders an Plato und Aristoteles, teilweise auch an die Neuplatoniker an. Wertvolle Untersuchungen (über Wahrheit u. a.) finden sich bei Augustinus, aber auch Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Wilhelm von Occam, Roger Bacon u. a. haben die Entwicklung der Erkenntnistheorie beeinflußt. Im Mittelpunkt des Interesses stand im Mittelalter der Universalien-Streit, d. h. die Frage nach der Realität der Gattungsbegriffe (Universalien), angeregt durch die „Isagoge" des Porphyrius (in der Übersetzung von Boëthius). Die neuere Zeit beginnt mit wichtigen methodologischen Untersuchungen bei Francis Bacon, dem Begründer des Empirismus, und Descartes, dem Begründer des neueren Rationalismus; letzterer betont durch sein „cogito ergo sum" (Vorläufer: Campanella) den Primat des Selbstbewußtseins vor der äußeren Erfahrung. Als eigentlicher Begründer der Erkenntnistheorie als besondere Abteilung der Philosophie ist Locke anzusehen, dessen „Essays concerning human understanding" den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang des menschlichen Erkennens zum Gegenstande haben. Locke bekämpft den Rationalismus, leitet alles Wissen aus der Erfahrung ab, hält aber doch ein Wissen um das Übersinnliche, Nichterfahrbare (Gott) für möglich. Wichtig ist seine Unterscheidung „primärer" und „sekundärer" Qualitäten. Einen gemäßigten Rationalismus vertritt Leibniz, dessen Theorie der „ewigen Wahrheiten" von Wichtigkeit ist. Manche Ergebnisse des Kritizismus nehmen schon Geulincx, Burthogge u. a. vorweg. Den erkenntnistheoretischen Idealismus begründet Berkeley, während Condillac den Sensualismus psychologisch durchführt. Hume tritt als scharfer Kritiker fundamentaler Begriffe (Substanz, Kausalität) auf, indem er den Grundlagen der Entstehung und Anwendung dieser Begriffe nachgeht; an Stelle logischer findet er nur biologisch-psychologische Quellen (Instinkt, Assoziation, Gewohnheit,

Glaube) reiner Erkenntnis. Die **schottische Schule** (**Reid, Beattie, Dugald Stewart** u. a) findet im „common sense“ eine Quelle selbstgewisser Wahrheiten (Kausalgesetz usw.). **Tetens** und **Lambert** unterscheiden bereits Form und Stoff des Erkennens, aber erst bei **Kant** kommt diese Unterscheidung zur Geltung. Der „Kritizismus“ bildet die organische Synthese des Rationalismus und des Empirismus, indem **Kant** lehrt, alle Erkenntnis beruhe ihrem Stoffe nach auf Erfahrung, entwickle sich nur an der Erfahrung und in durchgängiger Beziehung auf sie, sei aber zugleich ihrer Form nach ein apriorisches Werk des Geistes, insbesondere auch des reinen Denkens. Gegenstand der Erkenntnis ist nicht das „Ding an sich“, sondern die objektive „Erscheinung“, das apriorisch-methodisch verarbeitete Material der Erfahrung, der gesetzliche Zusammenhang möglicher Erfahrungen. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist in erster Linie eine Prüfung des Erkenntniswertes apriorischer Urteile, sie fragt: wie sind solche Urteile, welche a priori, unabhängig von der Erfahrung etwas aussagen, was im Subjektbegriff noch nicht enthalten ist und doch für alle Erfahrung notwendig gelten soll („synthetische Urteile a priori“), möglich? und beantwortet sie dahin, diese Urteile seien möglich, d. h. von objektiver Gültigkeit, weil die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Erfahrungsgegenstände sind („transzendentale Deduktion“). **Kant** zeigt einerseits den Grund der Festigkeit und objektiven Anwendbarkeit der wissenschaftlichen Grundsätze mathematisch-physikalischer Art, anderseits die Unmöglichkeit, die zur Herstellung geordneter Erfahrung bestimmten Erkenntnisformen auf das Unerfahrbare, Transzendente anzuwenden, also die Unmöglichkeit einer transzendenten Metaphysik; die Begriffe vom Überempirischen, die „Ideen“, haben theoretisch nur „regulative“ Bedeutung, dienen nur zur Richtschnur für den Fortschritt im Denken des Erfahrbaren. Die Kritik der reinen Vernunft untersucht also die Grundlagen wahrer Erkenntnis, die Quellen, denen sie entspringt, den Umfang und die Grenzen ihrer

Gültigkeit, wobei sie (in der „transzendentalen Dialektik") auch die Widersprüche aufweist, in welche die Vernunft mit sich selbst sich verwickelt, wenn sie die Grenzen der Erfahrung überschreiten will. Der „Dogmatismus", die kritiklose Inangriffnahme der Metaphysik, nahm an, alle Erkenntnis richte sich nach den Gegenständen, aber „alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte". „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten . . . Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." Es zeigt sich, daß wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen" (Krit. d. rein. Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl.). Während der Kritizismus durch Beck, Reinhold, Krug, Fries u. a. fortgebildet wird, bringen Herder, Jakobi, Bardili, G. E. Schulze, Salomon Maimon, Bouterwek u. a. manches gegen Kants Lehren vor. J. G. Fichte begründet eine rein idealistische „Wissenschaftslehre", welche Form und Stoff der Erfahrung aus dem (absoluten) Ich ableitet. Während bei Schelling und Hegel die Erkenntnistheorie immer mehr hinter einer neuen Metaphysik zurücktritt, kommt sie bei Schleiermacher, Beneke, Herbart, Schopenhauer, Trendelenburg, Lotze u. a. mehr zur Geltung. Seit dem Beginne der 60er Jahre ist die Erkenntnistheorie, zuerst auf Kant zurückgehend, mächtig emporgewachsen, bald in „transzendentaler" Form, bald mehr psychologisch oder auch biologisch orientiert (Rückgang auf Berkeley und Hume). Als mehr oder weniger bedeutende Vertreter der neueren Erkenntnistheorie sind zu nennen:

Liebmann, Zeller, Helmholtz, F. A. Lange, Windelband, Rickert, Cohen, Natorp, Kinkel, Cassirer, K. Vorländer, Renouvier, Bergson, Green, Bradley, Mansel, Hobhouse, Höffding, Riehl, Wundt, Volkelt, Neudecker, Busse, Erhardt, Külpe, Ed. v. Hartmann, Uphues, Dühring, Laas, C. Göring, Schuppe, Leclair, Schubert-Soldern, Kauffmann, Bergmann, Heymans, Mach, Avenarius, H. Gomperz, Cornelius, Ziehen, W. Jerusalem, Spencer, Mill, Clifford, Lachelier, Le Roy, Poincaré, Boirac, Dauriac, Palágyi u. a.[1])

[1]) Nach Locke hat die Erkenntnistheorie „den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen" (Ess. conc. hum. underst. I C. 1 § 2). Nach Kant prüft die „Kritik der reinen Vernunft" das „Vernunftvermögen überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag" (Krit. d. rein. Vern., Kehrbach S. 5f.). Nach Volkelt ist die Erkenntnistheorie die Wissenschaft, „welche sich die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Problem macht" (Erfahr. u. Denken S. 9), sie ist „Theorie der Gewißheit", will die das Erkennen begleitende Gewißheit rechtfertigen (a. a. O. S. 15; ähnlich Neudecker, Das Grundprobl. d. Erkenntnisth., 1881, S. 3f.). Sie bedient sich der „Methode des Aufzeigens" und der „denkenden Selbstbetätigung des Bewußtseins" (a. a. O. S. 39ff.), ist eine (logisch) voraussetzungslose, nicht psychologisierende Wissenschaft (a. a. O. S. 9, 196f.). Nach Külpe ist die Erkenntnistheorie „die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften" (Einl. in d. Philos.² S. 36). Nach Schuppe fragt die Erkenntnistheorie: „Was ist das Denken? Was ist das wirkliche Sein, welches sein Objekt werden soll?" (Log. u. Erk. S. 3). Nach Wundt hat die Erkenntnistheorie zur Aufgabe, „die Bildung der Begriffe nach den logischen Motiven, die bei ihrer tatsächlichen Entwicklung innerhalb der Wissenschaften stattgefunden hat, nach Elimination aller Irrungen und Umwege, zur Darstellung zu bringen" (Philos. Stud. X, 6). Nach Heymans ist die Erkenntnistheorie „Psychologie des Denkens", „die exakte, durch empirische Untersuchung des gegebenen Denkens zu ermittelnde Feststellung und Erklärung der kausalen Beziehungen, welche das Auftreten von Überzeugungen im Bewußtsein bedingen" (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 3, 10, 17). Sie fragt: Was wissen wir? und: Über welche Daten müssen wir demnach verfügen? und be-

§ 2.

Die Methode der Erkenntnistheorie.

1. Bezüglich der Methode der Erkenntnistheorie und zugleich des Verhältnisses dieser Wissenschaft zu anderen Wissenschaften besteht gegenwärtig ein heftiger Streit, in dem sich als Gegner die „Psychologisten“ und „Antipsychologisten“ gegenüberstehen.

Der Psychologismus betrachtet nicht bloß die Psychologie als Grundlage aller Philosophie und aller Geisteswissenschaften, sondern behauptet geradezu, Erkenntnistheorie sei nur ein Teil oder eine Anwendung der Psychologie. Denn erstens habe sie es wie diese mit geistigem Geschehen und geistigen Gebilden zu tun, zweitens könne sie keine andere Methode haben, als die der Psychologie, nämlich Beschreibung, Analyse, genetische Ableitung der Erkenntnisfunktionen und ihrer Erzeugnisse. Oder aber es wird die „kritische“ Methode in einem höheren und engeren Sinne anerkannt, aber zugleich behauptet, es sei die Anwendung dieser Methode keine Gebietsübertretung seitens der Psychologie. In der Regel setzt der Psychologismus den logischen Ursprung von Erkenntnisformen ihrer psychologischen Entstehung und Entwicklung gleich. Die erkenntniskritische Deduktion fällt hier entweder mit dem psychologisch-genetischen Verfahren zusammen oder stützt sich auf sie. Aus psychischen, bezw. auch aus biologischen Faktoren: Anlagen, Kräften,

---

dient sich der „regressiv-analytischen“ Methode (a. a. O. S. 478). — Während verschiedene Philosophen die Erkenntnistheorie der Logik koordinieren, ist jene bei Hegel, Cohen, Schuppe, Wundt u. a. ein Teil der Logik, wogegen z. B. Volkelt die Logik der Erkenntnislehre subordiniert. Es ist wohl am besten getan, die Erkenntnistheorie der Logik, der Wissenschaft von den Bedingungen (Gesetzen) des richtigen Denkens, zu koordinieren. — Was Meinong und seine Schüler (Ameseder, Mally u. a.) „Gegenstandstheorie“ nennen, ist ein Teil der Erkenntnispsychologie und Erkenntnistheorie (vgl. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie 1904).

Fähigkeiten, kurz aus der psychologischen Organisation des erlebenden Subjekts sucht man die Beschaffenheit des Erkenntnisprozesses und der Erkenntnismittel abzuleiten, begreiflich zu machen. Das Erkennen wird als Bewußtseinsvorgang betrachtet, als eine Betätigung des menschlichen Individuums, als Spezialfall psychischen Verhaltens desselben und somit als psychologischen Gesetzen unterworfen. Die Gesetze der Logik z. B. sind hiernach Naturgesetze des Denkens, Entwicklungsprodukte der psychischen Organisation oder aber ursprüngliche, angeborene Formen ihres Verhaltens. Der Psychologist kann sowohl „Empirist“ als auch „Apriorist“, er kann „Sensualist“ oder „Rationalist“ sein, aber gemeinsam muß allen echten Psychologisten die Überzeugung sein, daß die Methode der Erkenntnistheorie selbst empirisch ist, d. h. daß sie ihre Erkenntnisse nur aus innerer Erfahrung schöpft, mag der Gegenstand derselben nun Erfahrung oder apriorisches Denken sein.

2. Der Antipsychologismus fordert die „Reinheit“ der logisch-erkenntniskritischen Methodik. Erkenntnistheorie ist nicht Psychologie, ist nicht Anwendung von Psychologie, hat Psychologie nicht zur Grundlage, nicht zum Ausgangspunkt, ja nicht einmal als Hilfsmittel. Es sei erkenntniskritische Prüfung, Beurteilung des Gehaltes und Geltungswertes eines Erkenntnisbestandteiles etwas ganz anderes als Betrachtung der psychologischen Genese der Erfahrung oder des Denkens aus dem Mechanismus seelischer Kräfte und Gesetze. Die Beantwortung der Frage nach dem psychologischen und zeitlichen Ursprung einer Urteilsart oder eines Begriffes sage nicht das geringste betreffs der logischen Leistung und Tragweite der Erkenntnis. Die „Abstammung“ der Begriffe hat überhaupt hinter der Frage nach den Bedingungen objektiver Gültigkeit der Begriffe und Grundsätze zuzückzutreten. An Stelle der psychologisch-genetischen ist die logische Methode, insbesondere die transzendentale zu setzen; letztere besteht, nach Kant, in der Untersuchung,

durch die wir erkennen, „daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien“ (Krit. d. rein. Vern. S. 80), in der Aufzeigung derjenigen Bedingungen, welche gefordert werden müssen, damit etwas Objekt unserer Erkenntnis werden kann.[1]) Man darf nicht vom Einzelsubjekt, vom Bewußtsein des Individuums, nicht von dessen „psychophysischer Organisation“ ausgehen, denn diese sei selbst schon ein Objekt der Erkenntnis und könne daher nicht eine theoretische Voraussetzung und Grundlage derselben bilden, vielmehr setze sie schon die Gültigkeit der aus ihr scheinbar abgeleiteten Erkenntnismittel voraus. Wer z. B. das psychophysische Subjekt mit gewissen Kräften, Fähigkeiten, Funktionen zum Quell der Kategorien, der Grundbegriffe des Denkens macht, übersieht, daß er schon die Gültigkeit des Substanz-

---

[1]) „Transzendental ist die Erklärung, wie sich Begriffe oder Sätze a priori auf Gegenstände beziehen können, wie sie a priori und doch von Objekten gelten sollen“ (Riehl, Zur Einführ. in d. Philos. d. Gegenwart S. 115). „Transzendental heißt nach Kant die Erfahrung begründend. Der Grund und das zu Begründende fallen aber nicht zusammen. Wollen wir die Erfahrung begründen, so müssen wir sie transzendieren, d. h. von ihr zu ihrem Grunde fortschreiten. Aller Grund aber ist eine logische Gesetzmäßigkeit. Da die hier in Rede stehende Gesetzmäßigkeit die Erfahrung begründet, sie also der Erfahrung schon zugrunde liegt und nicht mit ihr identisch ist, ist es eine reine Gesetzmäßigkeit“ (Br. Bauch, Chamberlains Kant, Kant-Studien XI, H. 2, 1906, S. 189). „Gesetze des Vorstellens beherrschen die Erscheinungswelt, weil sie dieselbe machen, Daher sind sie, soweit sich das Reich der Erscheinungen erstreckt, Weltbedingungen oder Weltprinzipien, deren Bedeutung völlig verkannt wird, wenn man ihnen nur anthropologische oder psychologische Geltung zuschreiben will: sie können nicht durch Psychologie begründet werden, weil sie diese selbst erst begründen“ (K. Fischer, Krit. d. Kantschen Philos. S. 12); vgl. Liebmann, Zur Analys. der Wirkl. II, S. 97, 239 f.; Windelband, Praelud. S. 284: „Keine Norm kommt anders als durch empirische Vermittlungen zum Bewußtsein: ihre Apriorität hat mit psychologischer Priorität nichts zu tun, ihre Unbegründbarkeit ist nicht empirische Ursprünglichkeit. Aber die Geschichte ihres Entstehens ist immer nur diejenige ihrer Veranlassungen.“ Vgl. W. Kinkel, Beiträge zur Erkenntniskritik, 1900.

und des Kausalbegriffs stillschweigend voraussetzt.[1]) Da jegliche Art des „Seins“ erst erkenntniskritisch legitimiert werden muß, kann Erkenntnis nicht aus einem Seienden, einem den Bedingungen des Erkennens schon unterworfenen, wohl gar in ihnen selbst entspringenden Objekt abgeleitet werden. Die Psychologie, weit entfernt, zur Grundlage der Erkenntnistheorie dienen zu können, setzt schon diese Wissenschaft oder wenigstens die Geltung ihrer Sätze voraus, sie ist die Abhängige der Erkenntnistheorie. Diese selbst ist souverän, sie schöpft ihre Gewißheit aus sich selbst, aus ihrer rein logischen Tätigkeit, mittelst welcher sie, in „apriorischer“ Weise, die Grundbegriffe und Grundsätze der Wissenschaften deduziert oder doch legitimiert. Das geht manchmal so weit, daß die Methode der Erkenntnistheorie oder Logik rein apriorisch sich gestaltet, als Ableitung oder Konstruktion der Grundgebilde wissenschaftlichen Denkens aus dem reinen Denken heraus. So tadelt H. Cohen an Kant, daß er dem Denken die Anschauung vorausgehen lasse, und er sagt: „Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muß. Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muß die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen“ (Logik d. rein. Erk. S. 11 f.). Die Logik muß Logik der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft sein, nicht vom Bewußtsein geht sie aus, sondern von den „sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen“ (a. a. O. S. 510). Die „reinen Erkenntnisse“ als die Prinzipien, die fundamentalen Voraussetzungen, die Konstituanten der Wissenschaft auf rein logischem, deduktivem und begriffsanalytischem Wege nachzuweisen, sie „im Zusammenhange der Vernunft“ wieder zu entdecken, das ist die Aufgabe der Logik, die zugleich Erkenntnislehre ist

---

[1]) Vgl. Ewald, Kants Methodologie, 1906, der die verschiedenen Arten des Psychologismus analysiert und das Charakteristische der transzendentalen Methode scharf herausarbeitet.

(a. a. O. S. 11). In einer andern Weise will Husserl die Logik von der Psychologie emanzipieren. Die logischen Denkgesetze sind nach ihm keine Naturgesetze, sie sind nicht Gesetze der Denktätigkeit, sondern „Idealgesetze", d. h. Gesetze von Denkinhalten, welche eine vom Gedachtwerden seitens der Subjekte unabhängige Geltung besitzen. Das Reich der Wahrheiten, welches Gegenstand der Erkenntnis ist, ist ein Reich idealer Geltungen, deren Gesetzlichkeit mit den Akten der Bewußtwerdung der Wahrheiten nichts zu tun hat und daher von einer „reinen", völlig objektiven Logik zu erforschen ist, welche apriorisch verfährt (Log. Untersuch. I, 8 ff., 12 ff., 59 ff.). Die Psychologie hat es mit Realgesetzen zu tun, die Logik mit Idealgesetzen, welche nicht kausieren, sondern das Denken normieren (a. a. O. I, 68).

3. Den Psychologismus vertreten in verschiedenem Maße und in verschiedener Form Locke, Hume, Fries, Berkeley, Beneke, Jouffroy, J. St. Mill, C. Göring, Horwicz, Avenarius, Mach, Ziehen, Lipps, Stumpf, Heymans, Brentano, Meinong, Siegel, H. Gomperz, Jodl, Jerusalem, Dilthey, der aber betont, daß die Psychologie nur einen aus der geistigen Wirklichkeit ausgelösten Teilinhalt enthält, H. Cornelius[1]) u. a.

Antipsychologisten sind Kant, Hegel, Trendelenburg, Lotze, Dühring u. a., K. Fischer, Liebmann, Windel-

[1]) Daß Fries die wahre kritische Methode befolgt habe und kein Psychologist gewesen sei, behauptet neuerdings L. Nelson. Vgl. Abhandlungen der Fries'schen Schule, neue Folge, 1. H. 1904; vgl. Th. Elsenhans, Fries und Kant, 1906. — „Psychologie im Sinne vorurteilsfreier Analyse und Beschreibung der unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseins ... ist ... die unentbehrliche Grundlage aller erkenntnistheoretischen Beweisführung" (Cornelius, Einleit. in die Philos. S. 53). „Zunächst sind die empirischen Daten aufzuzeigen, auf welchen die Bedeutung der Grundbegriffe der Wissenschaften beruht. Zweitens aber muß, damit die Klärung dieser Begriffe eine vollkommene sei, die Art und Weise aufgezeigt werden, wie sich auf diesen Daten unser Besitz an Begriffen aufbaut" (a. a. O. S. 49); vgl. E. Behrend, Psychol. u. Begründ. der Erkenntnislehre 1904.

band, Rickert, Münsterberg, Natorp, Cohen, Husserl, W. Kinkel, P. Stern, K. Vorländer, E. Cassirer, ferner Külpe, Scheler, Riehl u. a.

Einen vermittelnden Standpunkt, für welchen Psychologie und Erkenntnistheorie in Wechselwirkung stehen und jene eine Hilfswissenschaft für diese ist, ohne selbst Erkenntniskritik zu sein, nehmen ein: Volkelt, Sigwart, Wundt, Höffding, Schuppe, Uphues, Palágyi, L. W. Stern u. a. Nach Wundt gehört jeder Erkenntnisakt als geistiger Vorgang seinem tatsächlichen Charakter nach vor das Forum der Psychologie, ehe er von der Erkenntnistheorie seiner logischen Bedeutung nach geprüft wird (Einleit. in d. Philos. S. 82); die Fragen nach den Gründen des Erkenntniswertes und nach der Entwicklung des logischen Denkens führen weit über den Umkreis der Psychologie hinaus. Die eigentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie ist die Darstellung der Begriffsbildung, wie sie nach logischen Motiven innerhalb der Wissenschaft stattgefunden hat, also nicht bloße Bewußtseinsanalyse, sondern Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis (Philos. Stud. IV, 19, XIII, 321; X, 82 f.; V, 51). Höffding erklärt: „Die Erkenntnistheorie untersucht die Formen und Elemente unserer Erkenntnis hinsichtlich der Frage, ob sie sich gebrauchen lassen, um das Seiende zu verstehen, während die Psychologie sie hinsichtlich ihrer tatsächlichen Entstehung untersucht, sie mögen nun brauchbar und gültig sein oder nicht“ (Religionsphilos. S. 85); die Psychologie setzt die allgemeinen Formen und Prinzipien der Erkenntnis voraus (Philos. Probleme S. 7).

4. Die Schärfe des Streites zwischen Psychologismus und Antipsychologismus erklärt sich aus dem Gegensatze verschiedener Weltanschauungen und Tendenzen, der ihm als Motiv zugrunde liegt. Gegenüber dem Positivismus und Relativismus, zu welchem ein „sensualistischer“ Psychologismus leicht führt, erhebt sich die Tendenz nach einem theoretischen „Absolutismus“ und Objektivismus, nach Erstellung und Bewahrung eines

festen, sichern Systems von „Wahrheiten an sich“ oder eines Reiches überindividueller, jenseits der Psyche, des vorstellenden Bewußtseins, des bloßen Erlebens gelegener Objekte und Wesenheiten. Es ist hiernach der Gegenstand des Erkennens und das Gesetz desselben nicht im Erleben und nicht durch bloßes Erleben zu finden; die Psychologie also, die es mit den Erlebnissen der Individuen zu tun hat, ist für die Erkenntnistheorie und Logik irrelevant. Von anderer Seite wieder (Münsterberg u. a.) betont man, die Psychologie sei eine „objektivierende“ Wissenschaft, sie löse künstlich das Psychische aus der unmittelbaren Aktualität der Geistesakte ab und zerlege es methodisch in Elemente (Empfindungen), die keine Realität besitzen; die wahre Wirklichkeit könne daher nicht im Sinne der Psychologie, sondern nur von dem Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft erfaßt werden. Die Wirklichkeit ist „ein System von Absichten und Zwecken, deren psychologische Erfahrbarkeit für die Feststellungen der Geschichts- und Normwissenschaften nicht das Wesentliche ist“ (Münsterberg, Grundz. d. Psychol. I, 14). Und im Sinne des Kritizismus bemerkt L. W. Stern: „Dem Psychologismus liegt die unzutreffende Voraussetzung zugrunde, daß Psychologie nichts anderes zu tun habe, als die geistige Wirklichkeit zu nehmen und zu beschreiben, wie sie ist. Jede Wissenschaft, und so auch diese, ist Bearbeitung der Wirklichkeit unter bestimmten Gesichtspunkten und unter bewußter Abstraktion von anderen Gesichtspunkten. Die Gesichtspunkte aber, unter denen die Psychologie die Seele erfaßt, sind die der indifferenten sachlichen Objektivation, der Analyse und der Allgemeingültigkeit; und die Gesichtspunkte, von denen sie abstrahiert, sind die des persönlichen Wertes und Wertens, der persönlichen Einheit und der persönlichen Individualität. Und darum kann Psychologie nicht die zureichende Grundlage für diejenigen Sphären der Kultur sein, in denen geistiges Dasein nicht als Sache unter Sachen, sondern als Person unter Personen von Bedeutung ist“ (Beitr. zur Psychol. d. Aussage 1. H. S. 11 ff.; vgl. Person u. Sache I, 96 ff.).

Wir nehmen im folgenden den oben als „vermittelnden“ bezeichneten Standpunkt ein, und zwar aus folgenden Gründen.

5. Dem (extremen) Psychologismus gegenüber ist energisch zu betonen, daß Psychologie nicht selbst Erkenntniskritik ist noch sein kann. Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Tatsachen und Gesetzen des seelischen Lebens, sie ist eine streng empirische Einzelwissenschaft. Hingegen ist die Erkenntnistheorie ein Teil der Philosophie, also „Allgemeinwissenschaft“, sie hat zum Objekt nicht psychische Zustände und Vorgänge, sondern die Begriffe, welche Gemeingut einer ganzen Reihe von Disziplinen sind, sie ist eine Begriffswissenschaft. Die Psychologie analysiert Bewußtseinsvorgänge komplexer Art, die Erkenntnistheorie bedient sich in erster Linie nicht der psychologischen, sondern der logischen Analyse, d. h. der Analyse von Begriffen, die sie auf ihre letzten logischen Bestandteile und Motive zurückführt.[1]) Sie geht von den Daten der Erkenntnis, der Wissenschaft zu deren letzten, denkend zu erstellenden Voraussetzungen und Bedingungen zurück, geht also logisch-regressiv vor. Die Psychologie ist eine rein beschreibende und erklärende Wissenschaft, die Erkenntnistheorie aber wertet, kritisiert, beurteilt die Bedeutung der Erkenntnisfaktoren im Hinblick auf das Erkenntnisziel und Erkenntnisideal, sie wendet eine teleologische Methode an, betrachtet die Erkenntnisfaktoren als Erkenntnismittel. Was immer die Erkenntnistheorie mit der Psychologie gemein haben mag, jedenfalls unterscheidet sie sich von ihr durch den besonderen Gesichtspunkt der Betrachtung, der auch schon eine andere Methode bedingt. Das Interesse der Psychologie ist dem der Erkenntnistheorie gegenüber teils ein weiteres, teils ein engeres, und es ist zweifellos ein methodologischer Irrtum, wenn die

---

[1]) Husserl unterscheidet „Erklärung der Denkvorgänge (objektive und theoretische Analyse)“ und „Aufklärung der Denkeinheiten (Bedeutungs- und Geltungsanalyse)“ (Arch. f. systemat. Philos. IX, 1903 S. 524 f.).

Psychologie sich die Kompetenz einer kritischen Wissenschaft anmaßt. Die Psychologie ist, wie jede Einzelwissenschaft, im Besitze logisch-erkenntnistheoretischer Voraussetzungen, die nicht dogmatisch hingenommen, sondern erkenntniskritisch geprüft werden müssen. Die Erkenntniskritik hat festzustellen, welcher Wahrheits- und Wirklichkeitswert den Aussagen der Psychologie über das Wesen des Psychischen, des Bewußtseins zukommt. Zeigt es sich z. B. daß Empfindungen nichts Ursprüngliches und Selbständiges, sondern schon ein Produkt isolierender Abstraktion sind, so ist damit der Sensualismus gerichtet, welcher auf Grund vermeintlicher letzter Tatsachen oder „Gegebenheiten" des Erlebens die Erkenntnis ableiten will. Soll also die Psychologie ein Hilfsmittel der Erkenntnistheorie sein, so kann es nur eine solche sein, welche die geistigen Prozesse möglichst in ihrer konkreten Wirklichkeit, d. h. in ihrer lebendigen Wirksamkeit (Aktualität) auffaßt,[1] als Bewußtseinsfunktionen, die wesentlich im Hinblick auf ihre Leistung im Bewußtsein beschrieben und erklärt werden, als Vorstufe und Ergänzung der Prüfung der rein logischen und objektiven Leistung dieser Funktionen und ihrer Gebilde. Nur als möglichst getreuer Ausdruck der „inneren Erfahrung", d. h. der Erkenntnis erzeugenden Geistesakte, nicht als metaphysische oder materialistisch-sensualistische Psychologie kann die Wissenschaft vom geistigen Leben überhaupt der Erkenntnistheorie zur Basis, wenn auch nicht als logische „Grundlegung", dienen. Nur möglichst gesicherte Tatsachen der Psychologie, nicht minder auch der Biologie und Soziologie dürfen zur Erklärung der Wirksamkeit geistiger Erkenntnisfaktoren und der Entstehung gewisser Gebilde derselben benützt werden. Will man nicht die Gültigkeit objektiver Erkenntnisse rein psychologisch begründen, verhält man sich auch der Psychologie gegenüber, deren Daten man verwertet, kritisch, dann ist nicht abzusehen, welchen

[1] Wie dies bei Dilthey, aber auch bei Wundt u. a. zur Geltung kommt.

Schaden eine so gehandhabte psychologische Ergänzung der Erkenntniskritik zur Folge haben könnte.[1])

6. Dem extremen Antipsychologismus ist zuzugestehen, daß die erkenntniskritische transzendentale Methode als solche mit Psychologie nichts zu tun hat und daß Objekt und Ziel der Erkenntnistheorie nicht in die Sphäre bloßer Psychologie fallen. Aber es muß entschieden vor der allzu schroffen Abscheidung der Erkenntnistheorie (und Logik) von allem Psychologischen gewarnt werden. Keine Wissenschaft kann ohne Nachteil völlig isoliert bearbeitet werden, auch die Erkenntnistheorie nicht. Es ist nicht bloß notwendig, sie in Beziehung zur formalen Logik und zu den Begriffen der Einzelwissenschaften zu setzen, sondern es ist, da alle logische Analyse zu letzten Elementen gelangt, die auf rein logischem Wege nicht mehr ableitbar sind, ein Postulat der Herstellung des Zusammenhanges eines Tatsachengebietes einer Wissenschaft mit demjenigen ergänzender Disziplinen, die Resultate der Psychologie und Biologie des Erkennens mit zu verwerten. Es wird damit der Gefahr, welcher der extreme Antipsychologismus leicht verfällt, nämlich das System der Kategorien und logischen Wahrheiten zu einem metaphysischen Reiche an sich bestehender und wirksamer Wesenheiten oder zu bloßen Erzeugnissen reinen, erfahrungsfreien Denkens zu machen, gesteuert. Die Rücksicht auf den Zusammenhang der logischen Gebilde, der allgemeingültigen Denkinhalte mit den ihnen zugrundeliegenden Bewußtseinsfunktionen, die Beachtung des Werdens dieser Gebilde aus der Gesetzlichkeit des Geistes, der lebendigen Bewußtseinsaktivität, wird, ohne die Allgemeingültigkeit und Objektivität des Logischen,

---

[1]) W. Jerusalem unterscheidet „Erkenntniskritik" und „Erkenntnistheorie". „Die Erkenntniskritik fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der Erkenntnis. Die Erkenntnistheorie setzt diese Möglichkeit bereits voraus und sucht den Ursprung und die Entwicklung des menschlichen Erkennens zu erforschen" (Der krit. Ideal. S. 21).

ohne die Eigenart und den Eigenwert desselben im geringsten beeinträchtigen zu können, vor der Gefahr einer Hypostasierung, Verabsolutierung der Erkenntnisgebilde bewahren. Von den Besonderheiten des individuellen Bewußtseins und dessen Entwicklung kann und soll die Erkenntnistheorie wie die Logik methodisch absehen, aber es ist nur eine Selbsttäuschung, wenn man, etwa wie Husserl, glaubt, den Inhalt des Denkens völlig vom Akte des Denkens überhaupt ablösen zu können. Das „dritte Reich", das der idealen Geltungen nämlich, mag noch so sehr vom individuellen Gedacht- und Anerkanntwerden unabhängig sein, aus dem „Bewußtsein überhaupt", aus dem allgemeinen, methodischen Gedachtwerden fällt es nicht heraus; ist es auch keine Summe psychischer Zustände und Akte, so gehört es doch letzten Endes wenigstens begrifflich zu geistigen Akten, deren überindividuell gültigen Inhalt und Gegenstand es bildet.[1]) Da es eben nicht möglich ist, den Anteil psychischer Funktionen am Erkennen ganz zu ignorieren, da man, nach Abschluß der logischen Analyse und kritischen Festlegung mindestens, vielfach das Bedürfnis nach einer letzten Quelle der Erkenntnis in Beschaffenheiten oder Funktionen des erkennenden Subjekts empfindet, so gibt es kaum einen Antipsychologisten, von Kant bis auf Cohen und Husserl herab, der sich nicht von einem noch extremeren Denker den Vorwurf des „Psychologismus" hat gefallen lassen müssen. Man weiß schließlich nicht mehr, wer Psychologist ist, wer nicht, ja man verwischt die Grenze zwischen beiden Richtungen und Methoden. Nicht die Berücksichtigung psychologischer Tatsachen und Gesetzlichkeiten macht den

[1]) Es ist bemerkenswert, daß selbst Bolzano, welcher „Wahrheiten an sich" annimmt, die Abhängigkeit der Logik von der Psychologie nicht leugnet (Wissenschaftslehre I S. 54). Vgl. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik S. 63 ff. — Es muß betont werden, daß es analog der Existenz möglicher Wahrnehmungen und Erfahrungen auch „mögliche" Begriffs- und Urteilsinhalte gibt, welche in ihrem ideellen Zusammenhange das bilden, was man als „drittes Reich", als System der „Wahrheiten an sich" bezeichnet hat.

Psychologismus, sondern erst die Identifizierung der Methode und des Zieles der Erkenntniskritik mit dem Verfahren und dem Gesichtspunkte der Psychologie, sowie auch noch das unkritische Verfahren gegenüber der Psychologie. Gewiß muß das Subjekt ebenso wie das Objekt der Erkenntnis kritisch betrachtet werden, gewiß darf der Erkenntniskritiker nicht das psychophysische Individuum als das „Gegebene", Primäre für seine Betrachtungsweise nehmen, er darf der psychologisch-biologischen Interpretation der Erkenntnisfunktionen nicht den Vorrang vor der logisch-transzendentalen, kritischen Methode zuweisen oder sie gar an die Stelle dieser setzen, er kann auch methodisch das System der Kategorien und allgemeinen Wahrheiten rein logisch, als Inhalte nicht subjektiver Denkakte, sondern einer Wissenschaft und empirische Realität gleicherweise konstituierenden „objektiven Vernunft", betrachten — aber schließlich ist doch das Bedürfnis nach Herstellung des begrifflichen Zusammenhanges der methodisch isolierten Inhalte mit der konkret-lebendigen Wirklichkeit des Geistes und der Wirksamkeit geistiger Funktionen,[1]) wenigstens jener, die den verschiedenen Subjekten gemeinsam sind, nicht abzuweisen. Will man diese Rückbeziehung der theoretischen, logischen Werte und Erkenntnisgebilde auf das Subjekt des Erkennens „Psychologismus" nennen, so ist das jedenfalls ein kritischer, erkenntniskritisch fundierter „Psychologismus", der sich der Grenzen seiner Tragweite und seiner Abhängigkeit von logischen Prinzipien wohl bewußt ist, ein Psychologismus,

[1]) Dies setzt Scheler vortrefflich auseinander, wiewohl er den Psychologismus ebenso wie die rein transzendentale Methode bekämpft (Die transzendentale u. d. psyscholog. Methode 1900 S. 51 ff., 144 ff.). Die von (Eucken und) ihm befolgte „noologische Methode" tritt der „Ablösung des wissenschaftlichen Denkprozesses von den übrigen realen Kulturpotenzen nicht intellektueller Art" entgegen (a. a. O. S. 152). Ob freilich das Geistesleben in solchem Maße überpsychologisch ist, wie es Scheler hinstellt (a. a. O. S. 161 ff.), ist zu bezweifeln; auch unterschätzt er entschieden den Wert der transzendentalen Methode.

der sich selbst logisch-erkenntniskritisch rechtfertigt und der den „Logismus“ zu Recht bestehen läßt, ihn keineswegs trüben will.

7. Zwischen Erkenntniskritik und Psychologie besteht demnach ein Verhältnis der Wechselwirkung.[1]) Das gilt auch von der Stellung der Erkenntnistheorie zur Metaphysik. Zu dieser bildet jene die Grundlegung. Eine Metaphysik, sei sie nun transzendenter oder „immanenter“ Art, darf nicht dogmatisch, nicht ohne Prüfung unserer Erkenntnismittel aufgestellt werden, sie muß „kritische Metaphysik“ sein. Wie aber die erkenntniskritisch fundierte Psychologie (nebst der Biologie und Soziologie) zur erhöhten Begreiflichkeit des Erkenntnisprozesses dienen kann und muß, so kann es dem Philosophen, der zu irgend einer Form der Metaphysik gelangt ist, nicht verwehrt werden, wie alles Sein und Geschehen so auch das erkennende Subjekt und dessen Erkenntnisfunktionen aus dem Gesichtspunkte der metaphysischen Betrachtungsweise in abschließender Weise begreiflich zu machen.

8. Wir wollen keineswegs die logische und transzendentale, begrifflich abstrakte Methode der Erkenntniskritik ins Psychologische umbiegen, noch mit dem Psychologismus vermengen. Es sei nochmals betont, wesentlich ist für den erkenntniskritischen zum Unterschiede vom bloß psychologischen Standpunkt die Frage nach der Gültigkeit der Grundsätze und nach dem Erkenntniswerte der Grundbegriffe, also, wie Kant es gesagt hat, die „quaestio iuris“, die logische

---

[1]) Wie u. a. Palágyi betont (Der Streit S. 81); vgl. B. R. Aars, Zur psycholog. Analys. d. Welt 1900; Zur Bestimm. d. Verhältn. zwischen Erkenntnistheor. u. Psychol., Zeitschr. f. Philos. Bd. 122, 1903, S. 130 ff. Nach ihm ist das A priori eine Form des menschlichen Erlebens, die aber in der Psychologie als Teilerscheinung, nicht als Bedingung der Erfahrung aufgefaßt wird.

Rechtfertigung durch begriffliche Analyse, Prüfung der Denkmotive und Kritik des theoretisch-finalen Wertes allgemeiner und fundamentaler, der naiven, wissenschaftlichen, philosophischen Weltanschauung zugrunde liegender Aussagen und stillschweigender Voraussetzungen für die Herstellung höchster Einheit, Kontinuität und Zusammenhänge innerhalb aller möglichen Erkenntnis in „formaler" Hinsicht. Es sollte aber zugleich betont werden, daß, so wenig die „Psychologisten" in der Tat mit Psychologie allein auskommen, so wenig auch die Antipsychologisten die Hilfe der „inneren Erfahrung" und psychologischen Beschreibung, Analyse und genetischen Darstellung, wenigstens für das rein Tatsächliche der Erkenntnisfunktionen, entbehren können. Es ist viel besser, sich dieses Umstandes klar bewußt zu sein, als unter der Flagge „rein logischer", „transzendentaler" oder auch „phaenomenologischer" Untersuchungsweise in Wahrheit verstohlen und unbemerkt stellenweise Psychologie oder gar Metaphysik zu treiben. Das Beispiel der Hegelschen Dialektik, welche rein „konstruktiv" zu verfahren glaubte, wo sie nur zu oft Anleihen bei der Erfahrung machen mußte, und die Reaktion, die dem Zusammenbruche des allzu kühn aufgebauten Begriffsgebäudes unausbleiblich gefolgt ist, sollte die allzu aprioristisch-deduktiv und allzu antipsychologischen „Logiker" daran gemahnen, daß das Übermaß einer nicht selten bei ihnen zutage tretenden Psychologie- und Empiriefeindlichkeit leicht als Reaktion einen noch ärgeren „Relativismus" und „Subjektivismus" zeitigen könnte als den von ihnen bekämpften. Anderseits glauben wir durch die Betonung des Zusammenhanges der logisch-erkenntniskritischen Methode mit der erkenntnispsychologischen als Ergänzung jener die Wahrheiten der „reinen" Logik vielleicht erfolgreicher dem psychologistischen Subjektivismus entgegenstellen zu können. Keineswegs aber wollen wir einer eklektischen Vermischung beider Standpunkte und Methoden der Erkennisbetrachtung, Erkenntnisbearbeitung das Wort reden.

9. Es wurde (von Hegel u. a.) gesagt, die Erkenntnistheorie sei als Kritik des Erkennens nicht möglich, denn sie setze das, was sie begründen wolle, indem sie ja selbst Erkenntnis sein will, schon voraus. „Die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogen. Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anderes als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage" (Hegel, Enzyklop. § 10). Es ist darauf mit Recht entgegnet worden, daß bis zu einer gewissen Grenze ein Schwimmenlernen auf dem Trockenen oder auch in einem ungefährlichen Wasser möglich ist, bevor man sich dem tiefen Gewässer anvertraut. Von diesem Vergleiche abgesehen, ist es richtig, daß die Erkenntnistheorie, wie jede Wissenschaft, ihren Gegenstand, in diesem Falle das Erkennen, zunächst voraussetzt. Aber indem sie die Leistungsfähigkeit des Erkennens prüft, kommt sie dazu, nebst anderen Arten der Erkenntnis auch die eigene Erkenntnisarbeit zu rechtfertigen, nachdem sie die Unmöglichkeit des absoluten Skeptizismus kritisch dargetan hat.[1]) Auch die Logik muß die Gültigkeit der Denkgesetze, die sie zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, voraussetzen, aber sie begnügt sich eben, zum Unterschiede von den „dogmatisch" verfahrenden anderen Wissenschaften, nicht mit dieser Voraussetzung, sondern stellt durch Reflexion auf den Sinn und den Wert der Denkgesetze die Art und den Grad ihrer Gültigkeit mit vollem kritischen Bewußtsein fest und gibt sich damit ihr eigenes bewußtes Fundament. Eine absolut voraussetzungslose Wissenschaft ist ein Unding; aus dem Nichts oder aus absolut leerem Denken läßt sich nicht das Geringste ableiten, wenigstens wenn es ehrlich zugeht. Voraussetzungslos ist die Erkenntnistheorie nur, insofern sie die

---

[1]) Hier kommt die Methode der „denkenden Selbstbetätigung des Bewußtseins" (Volkelt) zur Geltung.

von dem naiven und wissenschaftlichen Bewußtsein gemachten Voraussetzungen nicht ungeprüft hinnimmt, sondern sie kritisch untersucht, und indem sie von möglichst sicheren „Daten“ ausgeht. Sie findet im Bewußtsein und in der Wissenschaft eine Reihe fundamentaler Sätze vor, die den Anspruch auf objektive Gültigkeit erheben, und diesen Anspruch macht sie zum Gegenstande ihrer Untersuchung und Prüfung, durch Rückgang auf die „Quellen der Gewißheit“, durch eine logisch-genetische[1]) Denkarbeit. Für die Erkenntnistheorie darf das durch Wahrnehmung und Denken gelieferte Weltbild nicht als „feste Tatsache“ gelten, sondern nur als ein Material, welches übernommen wird, um mit den Mitteln der Logik verarbeitet zu werden, mit Mitteln, deren Tauglichkeit das Denken durch sich selbst zu rechtfertigen vermag.

---

[1]) „Genetisch“ im Sinne Natorps, Medicus' u. a. In diesem Sinne hauptsächlich spreche ich in meiner „Kritischen Einführung in die Philosophie“ von einem „genetischen Kritizismus“, den ich in der vorliegenden Schrift aber als „voluntaristischen Kritizismus“ im Gegensatze zum „intellektualistischen“ Kritizismus etwa der Marburger Schule bezeichne.

I. Die Möglichkeit des Erkennens. Das Wahrheitsproblem.

§ 3.

Der Erkenntnisbegriff.

1. Da die Erkenntnistheorie das Erkennen zum Gegenstande hat, so müssen wir zunächst die Bedeutung des Begriffes „Erkenntnis" festlegen. Es muß aber bemerkt werden, daß eine endgültige Definition des Erkenntnisbegriffes erst nach abgeschlossener Untersuchung möglich ist. Hier handelt es sich zunächst um eine bloße formale Begriffsanalyse ohne Rücksicht auf die Ergebnisse, zu welchen wir betreffs der vollen Leistung des Erkennens gelangen werden. Hier soll nur dargetan werden, was im Hinblick auf den Gebrauch des Terminus „Erkenntnis" mit diesem Begriff gemeint ist, gemeint sein kann.

Zweifellos gibt es Aussagen des Inhaltes, daß man etwas erkenne oder zu erkennen glaube oder hoffe. Zu unterscheiden sind da Erkennen im psychologischen und Erkenntnis im logischen Sinne.

2. „Erkennen" im psychologischen Sinne wird dann ausgesagt, wenn es jemandem gelingt, etwas vorher Unbestimmtes, Vages, schlechthin Erlebtes in irgend einer Art von Bestimmtheit zu erfassen und zu beurteilen. Erkennen heißt hier, etwas als fremd und unbekannt Erscheinendes zu einem Vertrauten, Bekannten machen. Ich erkenne den Gegenstand A, bedeutet: ich weiß, kann sagen, was er ist, d. h. ich weiß, was der erlebte Inhalt bedeutet. In meinem unmittelbaren Erleben, vor aller Reflexion schon, kann ich das schon Erlebte,

Bekannte von dem fremden, mir noch nicht Vorgekommenen, unterscheiden; dem ersteren haftet eine gewisse „Bekanntheitsqualität“ an, die wesentlich in einem Gefühle besteht, in einem eigenartigen „Charakter“ („Notal“, „Fidential“ nach der Terminologie von Avenarius), der aus der besonderen Reaktion des Ich gegenüber solchen Inhalten entspringt, die es schon einmal erlebt hat oder erlebt zu haben glaubt. Gelingt es mir nun, ein Unbekanntes auf ein (direkt oder mittelbar) Bekanntes zurückzuführen, es mit einem solchen zu identifizieren, so sage ich, ich habe einen Erkenntnisakt vollzogen. Sehr oft kommt dieser Akt der Identifikation dadurch zustande, daß eine Vorstellung oder ein Begriff unter eine bekannte Klasse von Begriffen subsumiert wird, also durch eine Klassifikation (vgl. Spencer, Prinz. d. Psychol. I § 59). Eine Pflanze z. B. ist von mir erkannt, begrifflich bestimmt, wenn ich die Zugehörigkeit derselben zu einer bestimmten Familie auf Grund unmittelbaren oder mittelbaren Vergleichens ihrer Merkmale mit den für die betreffende Familie charakteristischen konstatiert habe.

3. Die Subsumierung eines Inhalts unter einen allgemeinen Begriff, durch die der Inhalt eine Bestimmtheit, eine feste Bedeutung, einen Bekanntheitscharakter mittels geistiger Arbeit des Vergleichens und des Beziehens, der Einordnung in den Zusammenhang des Bekannten bekommt, führt schon zu dem logischen Begriff der Erkenntnis. Alles Erkennen zielt auf Einordnung eines (absolut oder relativ) Unbekannten und Unbestimmten in den Zusammenhang des Bekannten und Bestimmten. Eine logische Bedeutung erhält aber diese Einordnung erst dann, wenn sie unter dem Gesichtspunkte der Richtigkeit, der Wahrheit betrachtet und gewertet wird. Zum vollen Bewußtsein, zur deutlichen Abhebung von anderen Erlebnissen, kommt der Einordnungsprozeß erst im Urteil. Alles bewußte, bestimmte Erkennen vollzieht sich in Urteilen, in „Aussagen“ über den Charakter von Inhalten verschiedenster

Art. In jedem Urteil wird ein Inhalt, ein Etwas dadurch bestimmt, festgelegt, daß es auf eine Klasse schon bestimmter Inhalte bezogen wird. Die Zugehörigkeit beider Beziehungsglieder zueinander wird im und mit dem Urteil behauptet, als bestehend, als gültig gedacht. Aber nicht jedes Urteil hat einen berechtigten Anspruch auf Gültigkeit, es gibt Urteile, die falsch sind, die man aus logischen Gründen nicht akzeptieren, nicht billigen, nicht anerkennen will, kann und darf. Es ist also nicht jedes Urteil, nicht jedes Denken eine Erkenntnis. Als „Erkenntnis" kann erst ein als wahr, als gültig befundenes, gewertetes Urteil mit Recht angesprochen werden. Zur „Erkenntnis" im logischen Vollsinne wird das Urteil erst dadurch, daß es selbst zu einem Gegenstande der Beurteilung gemacht wird. In dieser Beurteilung liegt schon eine (theoretische) Wertung; denn daß ein Urteil eine Erkenntnis bedeutet, sagt implicite, es habe vor anderen Urteilen eine Auszeichnung voraus, es habe einen gewissen Wert, es sei hinsichtlich seiner Brauchbarkeit, seiner Leistungsfähigkeit geschätzt; natürlich muß dieses „Werten" nicht immer für sich zum Bewußtsein kommen, nicht „apperzipiert" werden.

Was „Wahrheit" bedeutet, lassen wir vorläufig noch unerörtert. Jedenfalls aber ist Erkenntnis, formal, ein Urteil mit Wahrheitscharakter, ein sachlich richtiges, gültiges Urteil, ein Urteil, dessen Inhalt wahr ist. Und jedenfalls besteht die Überzeugung, daß es möglich ist, Erkenntnisse, d. h. richtige und gültige, „Wahrheiten" ausdrückende Urteile zu gewinnen. Ursprünglich, primär ist jedes ernstgemeinte und ehrliche Urteil von der Überzeugung begleitet, daß es eine Erkenntnis einschließe, daß es gültig und wahr sei. Erst der Zweifel an der Richtigkeit gefällter Urteile führt allmählich dazu, in der Erkenntnis selbst ein Problem zu erblicken.

4. Alles Urteilen will etwas feststellen, konstatieren. Ist die Feststellung gelungen, ist die Bestimmung des Etwas

richtig, dann liegt ein Erkenntnisakt vor. Wir gehen nun noch einen Schritt weiter. Im Begriffe des Erkennens liegt noch mehr als der bloße Richtigkeitscharakter des Denkaktes. Richtigkeit bedeutet ganz allgemein Tauglichkeit eines Verhaltens im Hinblick auf Erreichung eines Zieles. Richtigkeit ist also das Prädikat einer Handlung, eines Aktes. Logische oder theoretische Richtigkeit bedeutet das einer Norm entsprechende, der Idee eines intendierten Zieles angemessene Denken, ein logisch zweckmäßiges Denken, ein Denken, wie es sein soll; dieses „Sollen“ geht, wie wir sehen werden, von einem Willen aus, nämlich dem Willen zur Wahrheit, zur Erkenntnis. Die Wahrheit eines Urteils, die es zu einem Erkenntnisurteil konstituiert, steht in Beziehung zur „Gegenständlichkeit“.[1]) Ist ein Urteil wahr, so bedeutet dies, daß es mehr als bloß richtig abgeleitet ist, daß es noch dazu das, was es erreichen will, erreicht. Mit anderen Worten: wir unterscheiden von unseren Urteilsakten Inhalte als das „Sachhafte“, Gegenständliche, welches wir erkennen wollen. Wie wir zu diesem Inbegriff des Gegenständlichen kommen und welcher Art es sei, ob Ding oder Eigenschaft, Tätigkeit oder Beziehung, physisch oder psychisch, an sich oder nur für ein Bewußtsein existierend, dies ist hier gleichgültig. Tatsache ist, daß jedes Einzelurteil sich auf ein in irgend einer Sphäre Existierendes bezieht, sei es, daß es die Zugehörigkeit eines Etwas zu einer Existenzsphäre behauptet, sei es, daß es dieselbe bestreitet. Wir wollen das Gegenständliche erkennen, wir wollen erkunden, wissen, was es alles in der Sphäre des Existierenden, außerhalb unseres Denkaktes Gelegenen gibt und welcher Art es ist. Der Denkwille ist stets auf die Erfassung und Bestimmung eines „Gegenständlichen“ im weitesten Sinne des Wortes „gerichtet“, er „meint“ im Urteil etwas, was

---

[1]) vgl. A. Meinong, Über Annahmen S. 103ff., 151ff. und Untersuchungen zur Gegenstandstheorie 1904, der von der Gegenständlichkeit der Vorstellung das „Objektiv“ des Urteils unterscheidet.

außerhalb des Urteils und unabhängig von ihm in irgendeiner Weise existiert, und will diesem „Seienden“ logisch gerecht werden, es „treffen“, es richtig wiedergeben, es geistig gleichsam nachkonstruieren, ohne an dem tatsächlichen Bestande des Gegenständlichen etwas zu ändern. Das wahre Urteil ist ein gültiges Urteil, und es gilt mit Recht, wenn es ein „sachgemäßes“, ein durch die Sache selbst „gefordertes“ Urteil ist, wenn es die Sache so bestimmt, wie sie auf Grund empirisch-logischer Bedingungen bestimmt werden muß. Von den Sachen, vom Gegenständlichen aus betrachtet, ist Erkenntnis das erreichte Ziel des Denkwillens, die sachgemäße „Wiedergabe“ des Gegenständlichen durch das Denken. Jedes wahre, den Sachverhalt treffende, korrekt „nachbildende“ Urteil ist eine Erkenntnis.

Erkennen ist also ein geistiger, insofern „subjektiver“ Prozeß, aber ein solcher, durch den ein Gegenständliches in derjenigen Beschaffenheit, die ihm zukommt, bestimmt wird; es ist ein Denken der Sachen, wie sie sind, d. h. zunächst nur, wie sie in methodisch richtiger Weise beurteilt werden sollen und müssen, wenn wir ihr „Wesen“, ihre Eigentümlichkeiten in der von ihnen selbst geforderten Weise gedanklich, begrifflich ausdrücken, symbolisieren wollen. Insofern ist jede Erkenntnis ein objektives Urteil, ein dem Objekte „entsprechendes“ Urteil. Jedes wahre Urteil ist, wenn Wahrheit mehr als formale Richtigkeit („formale“, „logische“ Wahrheit) bedeutet, eine Erkenntnis. Jede Erkenntnis ist insofern auch wahre Erkenntnis. Im engeren Sinne kann man aber unter einer „wahren Erkenntnis“ eine Erkenntnis verstehen, deren Erkenntnischarakter als zu Recht bestehend anerkannt wird, im Gegensatz zu einer vermeintlichen Erkenntnis.

5. Im folgenden seien einige typische Definitionen der Erkenntnis angeführt.

Nach Locke ist Erkenntnis die Erfassung (perception) der Verknüpfung und Übereinstimmung oder des Widerstreites

von Vorstellungen (Ess. conc. hum. underst. IV, C. 1, § 2). Nach Kant ist Erkenntnis ein Urteil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objektive Realität hat, d. i. dem ein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann" (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 105). Nach Volkmann ist Erkennen „jenes Urteilen, bei dem Subjekt und Prädikat notwendig zusammengehören" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 289). Wundt bestimmt das Erkennen als ein „Denken, mit dem sich die Überzeugung der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet" (Syst. d. Phil. [2] S. 85). Nach Lipps ist Erkenntnis „objektiv notwendige Ordnung von Objekten des Bewußtseins, Einordnung derselben in einen objektiv notwendigen Zusammenhang" (Grundr. d. Logik S. 3). Nach Heymans heißt etwas erkennen „Vorstellungen haben, welche mit diesem Etwas übereinstimmen, und von welchen wir wissen, daß sie mit demselben übereinstimmen" (Einführ. in d. Metaphys. S. 1). Betreffs des verschiedenen Sinnes des Wortes „Erkenntnis" vgl. Cohen, Logik. d. rein Erk. S. 1 ff.

§ 4.

Der Skeptizismus.

1. Wer die Möglichkeit eines Erkennens ernstlich und dauernd in Frage stellt, bezweifelt; wer meint, daß es für uns nicht möglich sei, allgemeingültige, objektive, wahre und sichere Urteile zu fällen, ist ein Skeptiker. Es gibt Skeptizismus in der Theorie und für die Praxis, einen theoretischen, logischen, metaphysischen, ethischen, religiösen Skeptizismus. Ein großer Teil desjenigen, was in der Geschichte der Philosophie als Skeptizismus auftritt, ist keineswegs ein radikaler, absoluter, logischer Skeptizismus, sondern wesentlich eine Bezweiflung der Möglichkeit einer absoluten, die metaphysische, an sich seiende Beschaffenheit des Wirklichen erkunden wollenden Erkenntnis. Der logische Skeptizismus geht noch weiter. Ihm erscheint es teils zweifel-

haft, ob es eine Wahrheit für uns geben könne, teils als sicher, daß es keine gebe, jedenfalls keine absolute, reine Wahrheit und keine absolut sichere Erkenntnis. Alles ist bezweifelbar, jedes Urteil läßt sich anfechten, es kann höchstens von einem bestimmten Standpunkte gelten, es ist durch wechselnde äußere und innere Bedingungen veränderlich, es ist abhängig von der Beschaffenheit und den Zuständen der erkennenden Subjekte, sowie von den wechselnden Beziehungen der Dinge zueinander und zu den Subjekten, es kann also niemals mit Bestimmtheit aussagen, was das Ding selbst ist. Der Skeptizismus stützt sich also auf die Subjektivität und Relativität der Erkenntnis, die für ihn ein feststehendes Faktum ist. An einem Kriterium, einem sichern Kennzeichen und Prüfungsmittel, einer untrüglichen Norm wahren Urteilens fehle es gänzlich. Mehr als höchstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit, die für das praktische Verhalten genügt, könne man nicht beanspruchen und erringen. Der radikale Skeptizismus bezweifelt sogar die Evidenz, die absolute Gewißheit und Richtigkeit der logischen Denkgesetze und der mathematischen Grundsätze, während der gemäßigte Skeptizismus nur die Wahrheit real-gegenständlicher Urteile bezweifelt, für zweifelhaft oder unerreichbar erklärt.

Unter den die Erkenntnis verhindernden oder erschwerenden Momenten nennen manche Skeptiker auch die Sprache. Infolge des „metaphorischen“ Charakters der Sprache, infolge des bildlichen, vergegenständlichenden, den Begriff verunreinigenden oder hypostasierenden Charakters derselben sei die Sprache, weit entfernt, ein Erkenntnismittel zu bieten, geradezu eine Verfälscherin alles Erkennens; sie könne weder den Dingen noch dem reinen Denken der Dinge gerecht werden.

2. Ansätze zur Skepsis finden sich schon bei Xenophanes, Demokrit, besonders bei den Sophisten, die zuerst den Relativismus und Subjektivismus vertraten. Nach Gorgias ist nichts erkennbar, ein Hindernis ist u. a. die Sprache. Als eine Reaktion gegen den „Dogmatismus“ der Metaphysiker

tritt der Skeptizismus methodisch zuerst bei Pyrrhon von Elis auf. In verschiedenem Maße und Grade vertreten den Skeptizismus ferner Timon der Sillograph, Aenesidemus, Agrippa, Sextus Empiricus, Arkesilaus, Karneades u. a. Der „Pyrrhonismus“ lehrt die ἀκαταληψία, die Unerfaßlichkeit des Wesens der Dinge, die Unmöglichkeit einer sicheren Behauptung, die Gleichwertigkeit gegensätzlicher Urteile, die Notwendigkeit der Urteilsenthaltung (ἐποχή). Weder die Sinne noch das Denken gewähren Wahrheit, lehren die antiken Skeptiker, es gibt kein Wahrheitskriterium, alles Beweisen führt ins Unendliche, setzt das schon voraus, was erst bewiesen werden soll, geht im Zirkel. Die Lehre von den „Tropen“ (τρόποι) zählt eine Reihe von Momenten auf, welche Erkenntnis verhindern und welche auf die Relativität der Erkenntnis hinauslaufen. Im Mittelalter vertritt den Skeptizismus Algazel. Den „methodischen Zweifel“ (doute méthodique) führt Descartes ein, einen Zweifel, bei dem man es nicht wie der Skeptizismus bewenden läßt, sondern der nur als Vorbereitung zur Gewinnung fester Erkenntnisse dienen soll. Einen metaphysischen Skeptizismus lehren Montaigne, Charron, Le Vayer, Bayle, Glanvill, Huet, Agrippa von Nettesheim, Hirnhaim, Hume („akademischer“ Zweifel) Lammenais u. a.[1]) Skeptiker ist in vieler Hinsicht Nietzsche. Er weist (wie schon Hamann) auf den metaphorischen Charakter aller sprachlich vermittelten Erkenntnis hin (Bd. VII, 2 S. 80; VIII, 2 S. 30 u. ö.) und betont die Subjektivität der Wahrheit. Ähnlich lehrt Fritz Mauthner, dessen „Sprachkritik“ gegen den „Wortfetischismus“ zu Felde zieht und die Unwirklichkeit der sprachlichen Abstrakta betont. Worte sind „unbrauchbare Werkzeuge“, Befreiung von der Sprache das höchste Ziel (Sprachkrit. I, 32 ff., 285, 332, 656 f.). Bei G. Landauer führt der Skeptizismus schon zur Mystik. Den metaphorischen, mythenbildenden Charakter der Sprache be-

[1]) Einen logischen Skeptizismus vertritt R. Schute (A Discourse of Truth, 1877; vgl. Uphues, Grundlehren der Logik nach R. Schutes Disc. of. Truth, 1883).

tont auch G. Runze, ohne aber dem Skeptizismus zu verfallen, indem er mit Recht bemerkt: „Das problemformulierende Leistungsvermögen der Sprache reicht nicht wesentlich weiter als ihre Fähigkeit „zur Lösung der Probleme beizutragen“ (Metaphys. S. 29).

3. Gegen die Skepsis im Sinne des „methodischen Zweifels“ ist nicht das geringste einzuwenden. Als Durchgangsstadium kann der Standpunkt scharfer Prüfung auch solcher Annahmen und Begriffe, die man früher nicht in Frage gestellt hatte, nur förderlich sein, er kann zu kritischer Vorsicht und zur Einsicht in die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit, zur Überwindung eingewurzelter Vorurteile und Dogmen führen. In diesem Sinne hat u. a. Herbart den Wert der („höheren“) Skepsis anerkannt. Auch historisch hat der Skeptizismus seine Bedeutung, als Reaktion gegen eine nur zu leicht sich einstellende allzu große dogmatische Vertrauensseligkeit des Denkens und Glaubens den eigenen Leistungen gegenüber. Kurz, als Vorbereitung der Kritik, als ein Erkenntnismittel, nicht aber als ein Feind des Erkenntniswillens darf bis zu einem gewissen Maße die Skepsis als indirekt fruchtbar und als methodisch berechtigt gutgeheißen werden.

4. Dagegen ist der radikale Skeptizismus, der das Erkennenwollen am liebsten ganz zurückdrängen möchte, entschieden zu verwerfen, und er ist durch sich selbst schon zu widerlegen, sofern er sich nur überhaupt zu irgendwelchen Aussagen entschließt.

Der vorsichtigste Skeptiker ist sicherlich jener, welcher urteilt: Es gibt keine Wahrheit, keine Erkenntnis, und selbst das ist nicht sicher. Nun ergibt sich aber aus dieser Aussage, daß die von dem Skeptiker als unerreichbar bezeichnete Wahrheit schon von ihm vorausgesetzt und anerkannt worden ist. Denn das Urteil über die Unmöglichkeit oder Ungewißheit der Erkenntnis muß er doch für wahr halten, soll es Anspruch auf Gültigkeit besitzen, es gibt also wenigstens

in einem Falle Wahrheit. Würde aber der Skeptiker auch sein skeptisches Urteil für zweifelhaft halten, dann hat es erstens den Anspruch auf Anerkennung in keinem größeren Maße als das gegenteilige Urteil, zweitens würde auch in diesem Falle etwas behauptet, als gültig, als wahr gefordert und anerkannt. Läßt sich aber der Skeptiker gar auf eine Begründung seines Urteiles ein, dann muß er schon die angezweifelte Gültigkeit der logischen Gesetze anerkennen, ja noch mehr, die Relativität und Subjektivität und alle die Momente sonst, auf die er sich in der Begründung des Skeptizismus beruft, sind von ihm als Tatsachen, als feste Wahrheiten anerkannt worden. Der radikale, logische Skeptizismus hebt sich selbst auf, da er das, was er in Frage stellt, die Existenz von Wahrheit, Erkenntnis und die Gültigkeit nicht bloß formaler Denkgesetze, sondern schließlich auch einer Reihe materialer Sätze — betreffs der Bedingungen der Erkenntnis — stillschweigend voraussetzen und anerkennen muß. Es geht eben nicht an, die Gültigkeit und Brauchbarkeit des Denkens eben mittels desselben Denkens negieren zu wollen.

5. Wer zweifelt und diesen Zweifel bekundet, der denkt und glaubt wahr zu urteilen, d. h. zu erkennen. Das Denken ist über allen Zweifel erhaben, es ist die Voraussetzung, die Bedingung alles Zweifels, es ist nicht nur eine psychologische, durch innere Erfahrung absolut zu verifizierende Tatsache, es hat auch logische Gewißheit. In diesem Sinne hat Descartes (nach dem Vorgange von Augustinus,[1]) Campanella u. a.) mit seinem „cogito ergo sum“, mit seiner Betonung des absoluten Seinscharakters des Denkens, einen radikalen Skeptizismus für immer unmöglich gemacht; daß aus dieser unbezweifelbaren Wahrheit des Denkprozesses die Existenz einer Seelensubstanz als eines Subjektes folge, hat

[1]) Treffend sagt Augustinus: „Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet“ (De vera religione, 73).

Descartes freilich nicht bewiesen, und dagegen behalten Lichtenberg, Nietzsche u. a. recht. Unrecht haben sie aber, das sei hier gleich gesagt, wenn sie die Sicherheit des Subjekts des Denkens bestreiten. Erstens liegt im Begriffe des Denkens als einer Aktion schon die Voraussetzung eines „Täters", eines Subjekts als zum mindesten relativen Einheitszentrums des Denkvorganges. Zweitens bildet das sich als Subjekt vom Objektiven Unterscheiden ein nicht abzuleugnendes Charakteristikum alles nur irgendwie entfalteten Bewußtseins. Das Subjektmoment, welches keinen besonderen „Inhalt" des Bewußtseins, wohl aber einen „Charakter" aller Bewußtheit repräsentiert, ist insofern ebenso ursprünglich wie der „objektive", d. h. hier der vom „Subjektiven" unmittelbar im Bewußtsein unterschiedene Faktor des Bewußtseins („sentio, ergo sum et est": Riehl) und ist nicht bloß im Denken, sondern auch und wesentlich im Gefühl und Willen erlebt und wirksam, so daß man (mit Maine de Biran) mit vollem Recht sagen kann: „volo, ergo sum". Die transzendente, jenseits des Bewußtseins gelegene Seelensubstanz ist mit dem Denken und Wollen nicht gegeben, wohl aber steht das Sein oder Wirken des Bewußtseinssubjekts, der in der Mannigfaltigkeit individueller Erlebnisse sich setzenden, erhaltenden und betätigenden, sich von den Inhalten des Erlebens immer schärfer und klarer unterscheidenden, niemals aber ohne Erlebnisse zu konstatierenden, relativ permanenten, konstanten Einheit, der „primären Ichheit", fest. Es ist streng zu beachten, daß für das Subjekt Bewußt-Sein identisch ist mit Sein überhaupt. Wir kommen auf diesen Punkt später zurück.

6. So sicher es ein Bewußtseinssubjekt und ein Erleben, ein Denken, Wollen, Vorstellen gibt, so sicher gibt es auch Bewußtseinsinhalte, Erlebnisse, gibt es ein Gedachtes, Gewolltes, Vorgestelltes. Zweifelhaft kann höchstens sein, ob diesen Inhalten auch noch ein Sein außerhalb und jenseits alles Bewußtseins zukommt, daß aber eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Inhalten, aktualer und potentieller, erlebt

wird und daß sie als solche Inhalte wirklich bestehen können, ist allem begründbaren Zweifel entzogen. Erlebnisse kann man absolut nicht bestreiten, das Dasein der Bewußtseinsinhalte, der Farben-, Ton- und anderen Empfindungen, der räumlich-zeitlichen Vorstellungsinhalte, der erlebten Zusammenhänge und Regelmäßigkeiten usw. ist teils absolut unzweifelhaft, teilweise als wahr zu konstatieren. Eine Unmenge von Aussagen, von Urteilen über Erlebnisse der verschiedensten Art sind möglich; die Gründe, welche der Skeptiker wider die Möglichkeit einer Erkenntnis von an sich existierenden Dingen vorbringt, versagen gegenüber den Urteilen über Erlebnisinhalte als solche völlig. Für das Bewußtsein heißt „sein" soviel wie — von einem oder vielen Individuen — erlebt werden oder erlebt werden können und müssen; die Urteile über die Beschaffenheiten des Beurteilten gehen hier in keiner Weise über das (individuelle oder allgemeine) Bewußtsein hinaus. Die Schwierigkeit, wie es dem Subjekt möglich sein kann, ein außerhalb alles Bewußtseins Belegenes, Bewußtseinstranszendentes so zu erkennen, wie es an sich besteht, fällt hier völlig hinweg. Für jenen Standpunkt, der das Sein der Objekte zwar als ein von der Individualität, der besonderen Subjektivität und Willkür einzelner Menschen unabhängiges Sein, aber doch als ein nur innerhalb eines wirklichen oder (unter „günstigen Bedingungen") möglichen Bewußtseins überhaupt vorhandenes betrachtet, also für den (subjektiven und objektiven) Idealismus kommt der Skeptizismus nur in höchst abgeschwächtem Maße in Betracht (vgl. Richter, Der Skeptizism. in d. Philos. I S. 197f.).

7. Aber der Skeptizismus siegt auch nicht über den kritischen Realismus und den Idealrealismus (Phaenomenalismus), Standpunkte, die erst später darzulegen und zu kritisieren sind. Er ist nur eines der brauchbaren Kampfmittel gegen den dogmatischen Realismus, gegen den unkritischen, rohen Begriff der Erkenntnis, den er freilich selbst voraussetzt und mit dem er steht und fällt.

Zwar kann auch diesem Standpunkte gegenüber der Skeptizismus seine radikale Bestreitung formaler und eines Teiles materialer Prinzipien nicht bewahren. Aber er hat das Verdienst, die Schwächen des dogmatischen Erkenntnisbegriffs erkennen zu lassen. Glaubt man nämlich, Erkenntnis bestehe in der Ab- und Nachbildung der Dinge und ihrer Eigenschaften seitens des Vorstellens und Denkens in solcher Weise, daß das Bild dem Original möglichst genau entsprechen muß, d. h. daß es alles das, was das Ding außerhalb des Bewußtseins an Qualitäten an sich hat, unverändert im Bewußtsein wiedergeben und abspiegeln muß, dann ist es leicht, die Möglichkeit einer Erkenntnis des Objektiven zu bezweifeln. Wir können niemals das Vorstellungsbild mit dem Original vergleichen, also niemals sicher wissen, ob es Wahrheit enthält; wir sehen ferner die Abhängigkeit des Vorstellens und Urteilens von Momenten, welche im Subjekt selbst liegen; wir finden, daß die Annahme der vom Erleben unabhängigen Existenz von Farben, Tönen und anderen Qualitäten sowie auch von Quantitäten zu Widersprüchen führt. Kurz, ein solcher Erkenntnisbegriff macht am Ende das Erkennen von Dingen problematisch. Der Skeptizismus feiert hier seine Triumphe.

8. Doch triumphiert er zu früh. Denn er hat nicht bedacht, daß der auch von ihm vorausgesetzte Erkenntnisbegriff ein falscher oder doch unzureichender sein könnte. Er, der Skeptizismus, war selbst dogmatisch, weil er die Berechtigung eines solchen Erkenntnisbegriffs nicht in Frage gestellt hat. Es liegt gar nicht notwendig im Begriffe des Erkennens ein „Abbilden" des Gegenstandes. Die Wahrnehmungen, welche wir auf Objekte der Außenwelt beziehen, sind, wie die Ergebnisse der Physiologie, Psychologie und kritischen Reflexion lehren, keineswegs „Kopien" der Dinge und ihrer Eigenschaften. Die Wahrnehmungsinhalte sind ihrer Qualität nach subjektiv bedingt, sie sind abhängig von der Organisation und den Funktionen des wahrnehmenden

Subjekts, mögen sie auch durch die Dinge selbst ausgelöst und in diesem Sinne objektiv sein. Es ist nun nicht möglich, anzunehmen, daß etwas, was seine Qualität erst in Abhängigkeit von Subjektfunktionen, also als Bewußtseinsgebilde hat, noch einmal in ebensolcher Beschaffenheit außer und unabhängig vom Bewußtsein existieren kann. Die Farbenempfindung z. B. ist durch die Organisation des Gesichtssinnes bedingt, sie kann nicht das Abbild einer auch an sich existierenden Farbenqualität sein, aber auch die Bewegungsvorstellung ist subjektiv bedingt, und was ihr an sich, in dem Dinge selbst entspricht, kann nicht selbst von der Art solcher Bewegung sein. Kurz, die Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalte sind nicht als Bilder der dinglichen Beschaffenheiten aufzufassen. Wohl können sie aber als Zeichen für das Auftreten und den Wechsel bestimmter, vom Bewußtsein unabhängiger Zustände und Relationen der „Dinge an sich" angesehen werden, als Zeichen oder Symptome (Symbole), die als solche insofern nur „subjektiv" sind, als sie ohne ein wahrnehmendes Subjekt, ohne ein Bewußtsein nicht vorkommen, die aber zugleich in ihrem Mitbedingtsein durch die an sich bestehende Wirklichkeit „objektiv" sind. In der Wahrnehmung oder Vorstellung als solcher liegt aber wohl ein Stoff zu objektiver Erkenntnis, noch nicht diese selbst. Erkenntnis liegt, wie wir wissen, erst im Urteil. Auch das Urteil kann nicht eine „Abbildung" objektiver Verhältnisse sein. Aber es kann durch „richtige" Verbindung oder Trennung, durch richtige, „sachgemäße", empirisch-logisch wohl begründete,. motivierte Zuordnung gedanklich fixierter Inhalte mittels der anschaulich gegebenen Symbole Relationen der objektiven und absoluten Wirklichkeit „in der Weise des Bewußtseins" gleichsam „wiedergeben", rekonstruieren", entsprechend andeuten, formulieren. Selbst wenn ein gewisser („gattungsmäßiger") Subjektivismus und Relativimus zu Recht besteht, ist wenigstens eine indirekte, symbolische Erkenntnis der Wirklichkeit eine vom Skeptizismus nicht widerlegte, logisch mögliche und mindestens nicht unwahr-

scheinliche Sache. Freilich lassen sich unsere Urteile nicht mit den an sich bestehenden Relationen vergleichen, und es ist ein „Hereinziehen“ dieser in das Bewußtsein auch nicht möglich. Aber wir können mit gutem Recht — wie Volkelt z. B. es ausgeführt hat — annehmen und fordern, daß das im oder seitens des Bewußtseins methodisch richtig Gedachte, urteilsmäßig Gesetzte, Verknüpfte ein bestimmtes Korrelat im „Transsubjektiven“ und „Transzendenten“, im „An sich“ der Dinge haben werde und daß überhaupt ein solches „An sich“, ein Jenseits unseres erkennenden Bewußtseins wirklich, d. h. nicht bloß als Gedanke, sondern in der von ihm postulierten Wirklichkeitsart bestehe.[1]) An dieser Stelle sollte noch nicht das Gegenstandsproblem erledigt werden, es sollte nur gezeigt werden, daß Erkenntnis von Dingen möglich ist, wenn nur der Begriff des Erkennens richtig und brauchbar bestimmt wird, ob man nun Anhänger des Idealismus oder des Realismus sei; jedenfalls unterscheiden wir von unseren „Gedanken“ eine Sphäre des „Wirklichen“, und wenn ein Gedanke, ein Urteil solcher Art ist, daß darin etwas zur Wirklichkeit Gehöriges richtig charakterisiert und in seinem Zusammenhange mit dem übrigen Wirklichen begrifflich bestimmt ist, so ist das Urteil wahr, ist es eine objektive Erkenntnis, mindestens eine Erweiterung und Verfeinerung unseres Wissens, eine Aktualisierung von Bewußtseinsmöglichkeiten.

9. Eine wohlverstandene „Subjektivität“ und „Relativität“ der Erkenntnis ist, wie wir sahen und noch weiter sehen werden, kein Hindernis für eine objektive Beurteilung der Dinge. Daß unser Erkennen kein absolutes, kein in jedem Punkte reines, ungetrübtes, sachliches, vollständiges, exaktes ist, das freilich wird niemand bestreiten. Erkenntnis ist uns ja nicht fertig in den Schoß geworfen worden, sie ist das niemals fertige Produkt rastlos fortschreitender Geistesarbeit,

---

[1]) vgl. B. Erdmann, Logik I, 83f.

sie ist ein Prozeß, der großenteils nur in allmählicher Annäherung der vollen Wahrheit und Wirklichkeit gerecht wird. Es bestehen zahlreiche Mängel und Schwächen des menschlichen Intellekts, an Vorurteilen mannigfacher Art, an „Idolen“ (Bacon), vor welchen wir uns zu hüten haben, fehlt es nicht. Aber der Erkenntniswille ist nicht blind, er erwirbt sich die Fähigkeit kritischer Beurteilung des Erkennens selbst, er korrigiert und kontrolliert beständig die Resultate der Gedankenarbeit, und er macht selbst die Erfahrung zum Gegenstande stets erneuerter Prüfung. So wird der Erkenntniswille durch Überwindung von Irrtümern, Einseitigkeiten und Vorurteilen in wachsendem Maße Herr über die Unzweckmäßigkeiten des Intellekts und seiner Produkte, geleitet von der Idee des „Richtigen“, der Erkenntnis, wie sie sein soll, der „reinen“ Erkenntnis. — Daß die Sprache das Denken in mancher Hinsicht trübt, daß sie Abstraktes immer wieder verbildlicht, daß sie bloße Zustände, Eigenschaften, Beziehungen verdinglicht, daß sie bloße Begriffsgebilde, Abstrakta vergegenständlicht, hypostasiert, daß sie einen „metaphorischen“ Charakter hat, wer wollte das leugnen? Aber zum Skeptizismus nötigt diese Einsicht nicht. Erstens muß man beachten, daß die Neigung, zu verdinglichen, nicht erst von der Sprache ausgeht, sondern im Wesen des Geistes selbst liegt und in der Sprache, durch die sie freilich verstärkt wird, nur zum Ausdruck kommt. Die Sprache wirkt zwar in ihrer hypostasierenden Funktion auf das Denken zurück, ist aber nicht die Urheberin derselben. Zweitens ist zu sagen, daß die Schäden, welche seitens der Sprache dem Erkennen zugefügt werden, durch ein möglichst scharfes, immer wieder auf den Sinn des Gedachten und Gesprochenen zurückgehendes, analytisch-kritisches Denken großenteils wettgemacht werden können. Schon in der Kritik, welche das sprachlich formulierte Denken des Skeptikers an der Leistungsfähigkeit der Sprache zu üben imstande ist, bewährt sich die Zweckmäßigkeit eben desselben sprachlichen Denkens, das man als erkenntnisbindend hinstellt. Drittens

ist die vergegenständlichende Funktion der Sprache auch von größtem Nutzen, sie erleichtert das Denken und fördert geradezu die abstraktiven, begrifflichen Leistungen desselben, indem sie etwas in Wirklichkeit Unselbständiges aus dem Zusammenhange heraushebt, es isoliert und zur gedanklich bestimmten Einheit fixierend zusammenfaßt, um es logisch selbständig zu verwerten. Die Sprache hat eine eminente ökonomische und begriffsunterstützende Funktion, ohne sie wäre zwar ein konkretes, nicht aber ein abstrakt-begriffliches Denken möglich, weil ein solches fester Symbole bedarf, um welche sich Gedanken konzentrieren und in welchen sie sich gleichsam verdichten können.[1]) Viertens muß das „Metaphorische" der Sprache wie des Denkens in der strengen Wissenschaft möglichst eliminiert werden, d. h. die Objekte exakter Erkenntnis der Natur dürfen nicht als „Subjekte", „Täter", als Personen aufgefasst werden; aber letzten Endes wird sich vielleicht gerade in diesem „Metaphorischen" ein Schlüssel zur „Metaphysik", zur indirekten Erfassung der absoluten Wesenheiten, des „An sich" oder „Innenseins" der Dinge ergeben.

§ 5.

Subjektivismus und Relativismus.

1. Die Ausdrücke „Subjektivismus" und „Relativismus" werden in zweifachem Sinne gebraucht. Da die Polemik, die gegen diese Standpunkte eröffnet wird, nicht immer die Verschiedenheit des Sinnes, den die Ausdrücke haben können, beachtet, so müssen wir diesen Sinn genau fixieren.

2. „Subjektivismus" bedeutet erstens — es handelt sich hier bloß um den theoretischen, nicht etwa ethischen Stand-

[1]) Vgl. Wundt, Grundr. d. Psychol.[5] S. 365; Völkerpsychol I; A. Mayer, Monist. Erk. S. 47; L. Geiger, Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache I, 106 ff.

punkt — die Ansicht, daß alle Erkenntnis die Dinge nur so auffaßt, wie sie sich einem erkennenden Subjekte darstellen oder darstellen würden, wenn sie zu ihm in Beziehung ständen. Die Subjektivität unserer Urteile ist hier im ontologischen Sinne gemeint; abgewehrt ist hier nur die Meinung, als ob wir die Dinge so erkennen könnten, wie sie an sich, völlig unabhängig von allem Bewußtsein, von allem für ein Subjekt-Gegebensein, existieren. Von dieser Art des „Subjektivismus" haben wir bei der Besprechung des Gegenstandsproblems ausführlicher zu sprechen; gegen ihn kann der logische „Absolutismus" oder „Objektivismus" nicht viel ausrichten. Zweitens gibt es einen logischen Subjektivismus. Dieser tritt in zwei Formen auf. Der individuale Subjektivismus lehrt, Wahrheit gebe es nur als das von den Individuen jeweilig, fallweise für wahr Gehaltene. Es gebe hiernach keine allgemein gültige Wahrheit, sondern alles Ausgesagte sei nur vom Standpunkte des individuellen Subjekts, seiner Organisation, Zustände, Auffassungsweise, Gewohnheiten u. dgl. wahr, Wahrheit sei nichts Festes, Unwandelbares, sondern etwas Veränderliches, von besonderen Standpunkten und Bedingungen des Urteilens abhängig, so daß dasselbe Urteil für den einen wahr, für den andern falsch, ja für dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten bald wahr, bald falsch sein könne. Der gattungsmäßige, generelle Subjektivismus gibt die Existenz überrindividueller, allgemeingültiger Wahrheiten zu, aber eine absolute Wahrheit anerkennt auch er nicht. Es gibt wohl Urteile, die für jeden normal, gleichermaßen beschaffenen Menschen gültig, wahr sind, aber keine „Wahrheiten an sich". Vielmehr ist alle Wahrheit abhängig von der Organisation der menschlich-gattungsmäßigen Subjektivität überhaupt, sie gilt nur vom Standpunkte irgend eines, vielleicht auch jedes menschlichen Subjekts, ist menschliche Wahrheit, braucht aber für andere Gattungen von Wesen keine Wahrheit zu sein. Wahr ist etwas nur, weil und sofern es von der Gattung so aufgefaßt und beurteilt wird, für eine andere Spezies von Subjekten kann es ganz falsch sein.

3. Analog verhält es sich mit dem „Relativismus“. Der ontologische Relativismus lehrt, wir erkennen nicht die Beschaffenheiten der Dinge an sich, sondern nur die Relationen der Dinge zueinander und zu uns, den Erkennenden Der logische Relativismus betont die Relativität aller Wahrheiten, das Bedingtsein der Urteile durch äußere und innere Momente, den Mangel einer unbedingten, absolut gültigen Erkenntnis.[1]) Er stimmt mit dem generellen Subjektivismus überein, seltener mit dem extremen, individualen Subjektivismus. Er gibt in der Regel die Existenz und Möglichkeit allgemeingültiger Urteile zu, führt aber die Allgemeingültigkeit auf das gemeinsame Bedingtsein des Denkens durch gleichartige Faktoren der Außenwelt sowie durch die im wesentlichen gleichartige Organisation der Erkenntnissubjekte, der Menschen, zurück. Er ist also meist genereller (nach Husserl „spezifischer“) Relativismus.

4. Den Subjektivismus und Relativismus vertraten zuerst verschiedene Sophisten. Klassisch ist der Ausspruch des Protagoras geworden, der „homo mensura-Satz“, von dem es nicht sicher ist, ob er individual oder generell aufzufassen ist. *Πὰντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* — Aller Dinge Maß ist der Mensch. Wie etwas einem erscheint, so und dies ist es auch; das Verschiedenste ist gleich wahr, die Wahrheit ist relativ (Diogen. Laërt. IX, 51; Sext. Empir. adv. Math. VII, 60). Nach Gorgias ist nichts absolut wahr, alles falsch. Den Relativismus lehren die Skeptiker des Altertums. Daß wir die Dinge nur in ihren Relationen zu einander und zum Subjekt erkennen, lehren viele Denker, so Bonnet, Spencer, Laas u. a. Den subjektivistischen Re-

[1]) „Eine Erkenntnis kann ... nur dann einen Sinn haben, wenn sie in Ausdrücken abgefaßt ist, die Hinweisungen auf unsere psychischen Elemente bedeuten; eine davon unabhängige für Götter und andere Wesen in gesetzgebender Weise verbindliche Wahrheit bleibt ein Unding. Es gibt kein Reich an sich seiender Ideen“ (Kleinpeter, Die Erkenntnistheor. d. Naturforsch d. Gegenw. S. 42).

lativismus vertritt besonders extrem Nietzsche. „Wahrheit“ ist gar kein theoretischer Wert, nur ein Ausdruck für die Nützlichkeit, für die lebenerhaltende und die dem „Willen zur Macht“ dienende Funktion des Urteils. Die grösten Irrtümer gelten als wahr, wenn sie wegen ihrer biologischen Nützlichkeit sich uns einverleibt haben. Die interindividuellen Wahrheiten beruhen nur auf Konvention, sind vielfach nur Gattungslügen. Ein falsches Urteil ist oft wertvoller, biologisch brauchbarer als ein wahres: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil“ (Wd. VII 1, 3 f.; X, S. 161 ff.; XV 2, 2). Bei Nietzsche ist ein Schwanken bemerkbar: bald setzt er „Wahrheit“ der biologischen „Nützlichkeit“ schlechthin gleich, bald setzt er den theoretischen Wahrheitsbegriff voraus, meint aber, daß vielfach die falschen Urteile biologisch die wertvolleren sind und daß das Kriterium der Bevorzugung von Urteilen ein biologisches ist, da absolut genommen nichts wahr sei.

Ohne dem Skeptizismus oder Subjektivismus im logischen Sinne des Wortes zu huldigen, vertritt mit vielen anderen Simmel den ontologischen und generellen Relativismus, den er ebenfalls biologisch durchführt, wenigstens betreffs des Ursprungs des Wahrheitsbegriffes. Nach ihm sind „diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als Motive des zweckmäßigen, lebenfördernden Handelns erwiesen haben“. „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens.“ Wahr ist insbesondere die „Vorstellung der Gattung“ (Arch. für system. Philos. I, 1895 S. 34 ff., 45; Einleit. in d. Moralwiss. I, 3 ff.). „Die Verschiedenheit der Organisationen fordert, daß jede Art, um sich zu erhalten und ihre wesentlichen Lebenszwecke zu erreichen, sich auf eine besondere, von den andern abweichende Art praktisch verhalten muß. Ob eine Handlung, die von einem Vorstellungsbild geleitet und bestimmt wird, für den Handelnden nützliche Folgen hat, ist also noch keineswegs nach dem Inhalte dieser Vorstellung zu entscheiden, mag er sich nun mit der absoluten Objektivität decken oder nicht. Das wird vielmehr einzig davon abhängen,

zu welchem Erfolg diese Vorstellung als realer Vorgang innerhalb des Organismus, im Zusammenhange mit den übrigen physisch-psychischen Kräften und in Hinsicht auf die besondern Lebenserfordernisse jenes führt. Wenn wir nun vom Menschen sagen, lebenserhaltend und fördernd handle er nur auf Grund wahrer Vorstellungen, zerstörerisch aber auf Grund falscher — was soll diese Wahrheit, die für jede mit Bewußtsein ausgestattete Art eine inhaltlich andere und für keine ein Spiegelbild der Dinge an sich ist, ihrem Wesen nach anderes bedeuten, als eben diejenige Vorstellung, die im Zusammenhange mit der ganzen speziellen Organisation, ihren Kräften und Bedürfnissen, zu nützlichen Folgen führt? Sie ist ursprünglich nicht nützlich, weil sie wahr ist, sondern umgekehrt. Mit dem Ehrennamen des Wahren statten wir diejenigen Vorstellungen aus, die als reale Kräfte oder Bewegungen in uns wirksam, uns zu nützlichem Verhalten veranlassen. Danach gibt es so viel prinzipiell verschiedene Wahrheiten, wie es prinzipiell verschiedene Organisationen oder Lebensanforderungen gibt." „Daß für den Menschen ein Inbegriff fester und normativer Wahrheiten zustande gekommen ist, mag so zusammenhängen, daß unter unseren unzähligen psychologisch auftauchenden Vorstellungen von jeher eine Auslese unter dem Gesichtspunkte stattgefunden hat, ob ihre Weiterwirkungen auf das Handeln des Subjekts sich als nützlich oder schädlich für dieses erweisen. Die ersteren nun fixieren sich auf den gewöhnlichen Wegen der Selektion und bilden in ihrer Gesamtheit die ‚wahre' Vorstellungswelt. Und tatsächlich haben wir kein anderes Kriterium für die Wahrheit einer Vorstellung vom Seienden, als daß die auf sie hin eingeleiteten Handlungen die erwünschten Konsequenzen ergeben" (Philos. des Geldes S. 58 ff.). Ähnlich lehrt Jerusalem, wenn er sagt: „Wahr und falsch bedeuten also ursprünglich gar nichts anderes als nützlich oder schädlich im biologischen Sinne. Noch genauer ausgedrückt: Die Wertung, welche eine vollzogene Deutung auf Grund der Nützlichkeit oder Schädlichkeit der auf Grund derselben getroffenen Maßnahmen erfährt,

diese Wertung und nichts anderes ist der Ursprung der Begriffe wahr und falsch" (Der krit. Idealismus und die reine Logik S. 162 ff.). Das tatsächliche Eintreffen von Voraussagungen ist das wichtigste Kriterium der Wahrheit (a. a. O. S. 167). Im Laufe der Entwicklung wächst die Überzeugung, „daß unsere Urteile an Verwertbarkeit um so mehr gewinnen, je mehr die darin vollzogene Deutung dem tatsächlichen Verhalten der Dinge entspricht" (a. a. O. S. 168 f.). Auch der englische „Pragmatismus" sieht in der Nützlichkeit ein Kriterium der Wahrheit (vgl. Personal Idealism.; Essays, ed. by H. Sturt, 1902).

§ 6.

Der theoretische Objektivismus und Absolutismus.

1. Es sind das zwei Namen für jenen Standpunkt, der in verschiedener Weise die Existenz oder Gültigkeit objektiver, von der Willkür, den Zuständen, dem Denken der Subjekte unabhängiger und absoluter, an und für sich, unbedingt und notwendig gültiger Wahrheiten behauptet. Im gewissen Maße ist schon der generelle Relativismus, nämlich dem Subjektivismus im engsten Sinne gegenüber ein objektivistischer, eine Allgemeingültigkeit von Wahrheiten wenigstens innerhalb einer Gattung von Subjekten anerkennender Standpunkt. Der absolute Objektivismus aber geht weiter, er behauptet die Gültigkeit einer und derselben Art von Wahrheit für die verschiedensten, für alle nur möglichen Gattungen von Subjekten und spricht in diesem Sinne die Unabhängigkeit der (oder mancher) Wahrheiten von der Organisation der Subjekte aus, sofern diese als Bedingung der Wahrheitsgültigkeit in Betracht kommt. Der extreme Absolutismus endlich möchte die Wahrheiten von den Denkakten ganz loslösen, er neigt zur Annahme von „Wahrheiten an sich", d. h. von objektiv gültigen „idealen Möglichkeiten", die weder Dinge an sich noch psychische Tatsachen sind, sondern gleichsam ein „drittes Reich", ein Reich von „Ideen" bilden sollen

und die von jeglichem Gedachtwerden seitens eines Subjektes, ja von jeglichem Bewußtsein überhaupt unabhängig sind. Wandelbar, verschieden sind nur die Denkakten, die als wahr zu bestimmenden Inhalte von Urteilen hingegen sind unwandelbar, sind „ewige Wahrheiten“, zeitlos oder überzeitlich, für alle Arten des Denkens stets dieselben identischen Geltungen, die im Urteilsakt nicht geschaffen, sondern nur mit „Evidenz“ erfaßt oder mit „Geistesblick“ erschaut werden. Die Wahrheiten gelten lange, bevor sie jemand gefunden hat, sie überdauern jedes Denken, bilden ein Jenseit alles bloß psychischen Erlebens, sind zwar (nach manchen) nichts Ontologisches, Metaphysisches, aber doch etwas Überpsychiches, sie sind „rein logischer“ oder „transzendentaler“ Art, stellen in ihrem Zusammenhang einen *κόσμος νοητός*, eine Art „intelligible Welt“ dar, die über dem sinnlich Gegebenen in rein geistiger, idealer Weise sich erhebt.

2. In neuester Zeit hat sich, als Reaktion gegen den subjektivistischen Relativismus und Psychologismus der objektivistisch-absolutistische Standpunkt energisch zum Worte gemeldet. Wir müssen daher ältere und jüngere Schattierungen dieses Standpunktes vorführen.

Gegen den Subjektivismus der Sophisten tritt Sokrates als Verfechter allgemeingültiger, in den Begriffen zu erfassender Wahrheiten auf. Plato und Aristoteles bestimmen die Wahrheit als Moment des Urteils, betonen aber, daß wir das Wahre denken, weil es wahr ist; weil dem wahren Urteil ein Sein entspricht, deshalb ist es wahr, nicht aber ist umgekehrt etwas nur, weil wir es für wahr halten (Aristot. Met. IX, 10, 1051b 7 sq.). Zum erstenmal wird die Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Wahrheit von Augustinus betont. Die Wahrheit überdauert die Welt („Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat“, Soliloqu. II, 2; 32). Die Urwahrheit ist Gott selbst, in ihm erkennen wir die ewigen Wahrheiten (Retract. I, 4, 4). Der Bestand der Wahrheit wird durch unser Denken nicht alteriert: „Mentes enim nostrae aliquando eam plus

vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus“ (De libr. arbitr. II, 34). Die Scholastik spricht von Gott als dem Orte der Wahrheiten, als der Urwahrheit, die alle Vernunftwahrheiten ewig in sich birgt. Die „veritas prima“ ist das eine Urbild alles Wahren, ist in allem ungeteilt (Albertus Magnus, Sum. theol. I, 25, 2). Es gibt eine Wahrheit außerhalb des menschlichen Geistes, aber doch in Beziehung zum göttlichen Geiste (Thomas, de verit. 1, 2; Sum. theol. I, 10, 3). Der aktive Intellekt erfaßt im Vergänglichen die konstante Wahrheit (Sum. theol. I, 84, 6). Die metaphysische („transzendentale“) Wahrheit ist die „congruentia rei cum intellectu eius, qui eam produxit sive creatoris sive artificis“, die Übereinstimmung der Sache mit ihrer „Idee“ in Gott, wie dies u. a. Marsilius Ficinus (Theol. Platon. XII, 1) formuliert.“

Nach Descartes gibt es „aeternae veritates“, die mathematischen, logischen, metaphysischen Wahrheiten sind zeitlos gültig, haben aber keine dingliche Existenz außerhalb unseres Denkens (Princ. philos. I, 48), sondern die „ewige Wahrheit“, z. B. das Kausalprinzip, hat „in mente nostra sedem“ (l. c. I, 49), wiewohl sie von unserem Denken logisch unabhängig ist (Meditat. V, 42). Die mathematischen Urwahrheiten hat Gott festgesetzt, der sie als wahr und möglich erkennt (Epist. 104, 112). Nach Malebranche gibt es „notwendige“, d. h. unwandelbare, nicht anders zu denkende, und „zufällige“ (contingentes) Wahrheiten (Rech. de la verit. I, 3). Fénelon erklärt: „Quand même je ne serais plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesserait point d'être“ (De l'exist. de Dieu, p. 143). Leibniz unterscheidet von den „zufälligen“ oder Tatsachen-Wahrheiten (vérités de fait) die notwendigen, ewigen, unwandelbaren Vernunftwahrheiten (vérités de raison; Monadol. 33; Nouv. Ess. I, ch. 1 § 26). Im göttlichen Geiste gibt es ewige Wahrheiten, die (wie Leibniz mit den Thomisten gegen Duns Scotus Partei nimmt) vom göttlichen Willen unabhängig sind (Theodic. I B § 184).

Gott ist der Ort der ewigen Wahrheiten. Die Wahrheit eines Urteils liegt in der Sache selbst (Oper. ed. Gerhardt, VII, 190ff.); es gibt auch eine „propositio possibilis“, d. h. Urteilsinhalte, die nicht gedacht werden. Ähnliche Anschauungen finden sich bei Bossuet (Log. I, ch. 36f.). Nach Chr. Wolff ist ein Urteil wahr, wenn es „möglich“ ist, „wir mögen es erkennen oder nicht“ (Vernünft. Gedank. von Gott . . . I § 395). Kant lehrt die „apriorische“, von aller Erfahrung unabhängige Gültigkeit formaler Wahrheiten, die aber keineswegs jenseits des Geistes, des Bewußtseins überhaupt bestehen.

Nach Hegel ist, was wahrhaft ist, „wahr nicht nur heute und morgen, sondern außer aller Zeit; und insofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr“ (Philos. d. Gesch. I, 16). Nach V. Cousin werden die ewigen Wahrheiten vom Denken nicht erzeugt, sondern entdeckt, sie sind wahr an sich („vrais en eux-mêmes“), unabhängig von uns, setzen aber das Absolute, die Gottheit als ihr „dernier fondement“ voraus (Du vrai . . . p. 33 ff., 58, 70 f.). Bolzano, auf den man gegenwärtig zurückkommt, versteht unter „Wahrheiten an sich“ „Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie von jemand erkannt oder nicht erkannt werden“ (Wissenschaftslehre I § 20, S. 81 ff.). Die Wahrheit ist nichts in der Zeit Existierendes, ist aber etwas jenseits des Denkaktes Gültiges, Identisches, Unwandelbares (a. a. O. S. 115). Den an sich gültigen Sinn eines Urteils nennt Bolzano „Satz an sich“. Er ist „eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel ob diese Aussage wahr oder falsch ist, ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist“ (a. a. O. S. 77). Die Sätze an sich sind der Stoff, den wir in unsern Gedanken und Urteilen auffassen (a. a. O. II § 122 ff. S. 4). Nach Lotze sind die ewigen Wahrheiten in Gott (Mikrok. III², 585). Ähnlich lehrt Uphues. Die Wahrheit ist der eigentliche „Gegenstand“ des Erkennens, sie ist ewig, zeitlos, allgemeingültig, unabhängig von uns, aber begründet und beruhend im überzeitlichen Bewußtsein Gottes; durch „Teilnahme an dem überzeitlichen Bewußtsein“,

durch „Erleuchtung" erkennen wir die Wahrheit. Alle Wahrheiten bilden ein System, ein Reich von Wahrheiten, es gibt keine isolierte Einzelwahrheit (Zur Krisis in der Logik S. 79, Grundz. d. Erkenntnisth. S. 3 ff.). Absolut ist alle Wahrheit auch nach Twardowski (Arch. f. syst. Philos. 1902).

Einen extrem absolutistischen Standpunkt, der die Wahrheit vom Denkakte völlig loslöst und hypostasiert, nimmt Husserl ein. Wer an ein Geknüpftsein der Wahrheit an Urteilsakte glaubt, ist schon Relativist. Die Wahrheit ist absolut, ist unabhängig vom Denken und jeglicher Organisation. „Was wahr ist, ist absolut, ist an sich wahr; die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter erfassen. Von der Wahrheit in dieser idealen Einheit gegenüber der realen Mannigfaltigkeit von Rassen, Individuen und Erlebnissen sprechen die logischen Gesetze" (Log. Unters. I, 117). „Die Erlebnisse sind reale Einzelheiten, zeitlich bestimmt, werdend und vergehend. Die Wahrheit aber ist ‚ewig', oder besser, sie ist eine Idee, und als solche überzeitlich" (a. a. O. S. 128), sie ist „eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen" (a. a. O. S. 130). „Es kann nichts sein, ohne so oder so bestimmt zu sein; und daß es ist und so bestimmt ist, das ist eben die Wahrheit an sich, welche das notwendige Korrelat des Seins an sich bildet" (a. a. O. S. 229). Nicht dem „flüchtigen Erkenntnisphänomen", dem psychischen Urteilsakte, sondern dem „identischen Inhalte desselben, dem Idealen oder Allgemeinen" kommt der Charakter der Wahrheit zu (a. a. O. S. 150 f.). Wahrheit ist eine Identität, die „volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem", d. h. zwischen dem Sinn des Urteils und den Tatsachen (a. a. O. II, 594 ff.). Evidenz ist das Erlebnis der Wahrheit, das Erfassen und Wissen der identischen Wahrheit. „Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit" (a. a. O. I, 190 f.).

Wahrheit ist keine „Tatsache“, sondern eine „ideale Möglichkeit“. Die logischen Gesetze sind keine Real-, sondern „Idealgesetze“, sie gelten a priori, sind „einsichtig“ und absolut, sie sind nicht kausiert, kausieren nicht, sondern normieren (als Denkmotive), sie sind evident, apodiktisch (a. a. O. I, 62 ff.). Die „Bedeutung“ eines Gedankens ist inhaltlich etwas Objektives, Ideales (a. a. O. II, 30 ff., 90 ff.).

Die Ablösung des Denkinhaltes vom Urteilen als Akt bekämpft M. Palágyi. Der „Sinn“ des Satzes ist so an einen Denkakt gebunden, daß er ohne ihn keinen Bestand hätte. Akt und Sinn des Urteils lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht absolut trennen. Doch ist der Sinn des Urteils in der Tat das „überzeitliche Moment“ am gedachten Satz. Löst man den Inhalt vom Akte des Denkens ganz ab, so rückt die Wahrheit in eine unerkennbare Ferne. Wie können ferner die „Idealgesetze“ verwirklicht oder bewahrheitet werden, wenn sie außer der Zeit stehen und nichts kausieren? Es fehlt bei Husserl an der Vermittlung zwischen Idealem und Realem. Sein Idealreich setzt ein Bewußtsein voraus, in welchem die Ideen ihre Einheit, ihren Zusammenhang haben (Der Streit der Psychologisten und Formalisten in d. mod. Log. 1902 S. 28 ff.; Kant und Bolzano S. 36 ff.). Die Wahrheit ist ewig, unwandelbar, wird aber im Vergänglichen durch „Geistesblick“, durch ein „Ewigkeitserlebnis“ erfaßt. „Die Tatsache vergeht, ihre Wahrheit aber besteht.“ Im Urteil sprechen wir die ewige Wahrheit des Stattgefundenhabens der Tatsache aus, d. h. „daß dieser Tatsache im Reiche alles Geschehens eine unverrückbare, ewige Stellung zukommt, aus der sie durch keine andere Tatsache verdrängt werden kann“ (Die Logik auf dem Scheidewege S. 87, 164 ff.).

§ 7.

Der Begriff der Wahrheit.

1. Bevor wir zu der zwischen logischem Relativismus und Objektivismus bestehenden Polemik Stellung nehmen,

müssen wir uns erst des Begriffes der „Wahrheit" versichern, ihn zur Klarheit des Bewußtseins erheben. Die allgemeinste und gewöhnlichste Definition der Wahrheit ist die der „Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit" (Aristoteles, Scholastik, Locke, Leibniz u. a.). Andere Definitionen sind: Übereinstimmung der Gedanken miteinander und mit der Gesetzlichkeit des Intellekts (Kant, Krug, Bouterwek, Hodgson u. a.); Übereinstimmung des Gedankens mit der Erfahrung oder Wahrnehmung (Cornelius, Mach u. a.); Allgemeingültigkeit, Denknotwendigkeit, Objektivität, ideale Geltung des Urteilsinhalts (Kantianer, B. Erdmann u. a.); Symbolische Koordination zwischen Denken und Wirklichkeit (Helmholtz, Hertz, Riehl, Mach, Bradley, Jerusalem, Höffding u. a.); biologische Nützlichkeit des Urteils.[1]) Gegenüber dem „statischen" Wahrheitsbegriff (Ausdruck von

[1]) Nach Thomas von Aquino ist die Wahrheit „adaequatio intellectus et rei" (Contr. gent. I, 59; de verit. 1, 2). Nach Chr. Wolff ist sie „consensus iudicii nostri cum obiecto seu re repraesentata" (Log. § 505). Nach Hobbes ist ein Urteil wahr, „cuius praedicatum continet in se subiectum" (De corpor. 3, 7). Nach Kant besteht die formale Wahrheit in der „Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes" (Krit. d. rein. Vern. S. 261), in der „Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst" (Log. S. 72). Nach Reinhold ist sie die „Übereinstimmung des Seins mit sich selbst" (Was ist die Wahrh.? S. 22). Nach Hamilton ist sie „a correspondence between our thougth and that which we think about" (Lectur. IV p. 63 ff.). Nach Husserl ist sie „die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem" (Log. Unt. II, 594 f.). Nach Meinong ist sie ideale Relation zwischen Inhalt und Gegenstand (Üb. Annahm. S. 125 ff.). Nach Brentano heißt etwas „wahr", „wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist" (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 17, 77; Psychol. I, C. 6). Nach B. Erdmann ist Wahrheit soviel wie Allgemeingültigkeit (Log. I, 275). Nach Gödeckemeyer ist Wahrheit Urteilsnotwendigkeit (Der Begr. d. Wahrh., Zeitschr. f. Philos. Bd. 120 S. 186 ff.). Nach Schopenhauer ist (materielle) Wahrheit das „Verhältnis zwischen einem Urteil und einer Anschauung" (Welt als Wille u. Vorstell. Bd. 2 C. 9). Nach H. Wolff ist sie Übereinstimmung zwischen Wissensinhalt und Erfahrungsinhalt (Handb. der Logik S. 164). Ähnlich H. Cornelius, Psychol. S. 333; Einl. in d. Philos. S. 282.

L. Weber), der von einer Übereinstimmung zwischen unserem Denken und dem An sich-Sein der Dinge spricht, stellt sich in neuester Zeit vielfach ein „dynamischer“ Wahrheitsbegriff, den Höffding folgendermaßen formuliert: „Die Bedeutung der Prinzipien ist die, daß sie uns bei unserer Arbeit, Verständnis zu gewinnen, leiten sollen. Ihre Wahrheit besteht in ihrer Gültigkeit und ihre Gültigkeit in ihrem Arbeitswerte. Daß ein Prinzip wahr ist, bedeutet, daß man mit demselben arbeiten kann ... Der Begriff der Wahrheit ist ein dynamischer Begriff, indem er eine bestimmte Weise der Anwendung der Denkenergie ausdrückt, und er ist ein symbolischer Begriff, indem er nicht Deckungsgleichheit oder Qualitätsähnlichkeit mit einem absoluten Gegenstande, sondern Beziehungsähnlichkeit (Analogie) zwischen den Ereignissen im Dasein und den menschlichen Gedanken bezeichnet“ (Philos. Probl. S. 45 f.). Und Jerusalem sagt ähnlich: „Ein Urteil ist wahr, wenn die darin vorgenommene Formung und Objektivierung dem wirklichen Vorgang in der Weise entspricht, daß Voraussagungen, die sich auf das gefällte Urteil gründen, tatsächlich eintreffen, woraus dann hervorgeht, daß das Urteil dem beurteilten Vorgang entspricht, daß es ihm angemessen oder adäquat ist“ (Einleit. in d. Philos.[3] S. 95 f.).

2. Urteile, deren Wahrheit anerkannt ist, pflegen als „Wahrheiten“ bezeichnet zu werden, insofern auf den logischen Charakter ihres Inhaltes Bezug genommen wird. Wir wollen im folgenden nicht wissen, welche Urteile als Wahrheiten anzusprechen sind, also nicht, worauf das Prädikat der Wahrheit im einzelnen anzuwenden ist. Die Frage: was ist Wahrheit? bedeutet uns nur die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, nach der Bedeutung des Wortes, nach dem Inhalte oder Sinn des Begriffs „Wahrheit“. Zunächst stellen wir fest, was Wahrheit nicht ist. Es ist dies um so nötiger, als hier schon wegen der substantivischen Form des Wortes die Gefahr einer Verdinglichung der Wahrheit besteht. Wahr-

heit ist kein Ding, weder ein körperliches noch ein immaterielles; Wahrheit ist auch kein Zustand, keine Eigenschaft eines Dinges. Wahrheit darf nicht, wie so oft, mit Wirklichkeit identifiziert werden. Das Wirkliche besteht, ist, wirkt, die Wahrheit besteht nur, indem sie gilt (wie u. a. Lotze hervorhebt). Wahrheit ist kein Vorgang, weder ein physischer noch ein psychischer, sie ist kein Zustand des erlebenden Subjekts, keine „Impression", kein Akt des Erlebens, kein Denkprozeß.

Wahrheit (= Wahr-sein) kommt weder Dingen noch Vorstellungen zu. Vorstellungen sind für ein Subjekt da oder nicht da, aber für sich sind sie jenseits von wahr und falsch. Der Vorstellungsinhalt „Baum" z. B. besteht jetzt für mich, erst wenn ich über ihn oder dessen Gegenstand etwas aussage, urteile, kann von Wahrheit die Rede sein. Wahrheit kommt, wie schon Aristoteles betont, nur dem Urteil, dem Gedanken zu, allem andern nur durch Vermittlung des Urteils. Wahrheit ist ein „Charakter", ein Prädikat, eine Eigenschaft des Urteils. Wahrheit ist aber noch nicht im Urteil schlechthin gegeben, d. h. dem Urteil als solchem, als isoliertem Geistesakt, ist es noch nicht anzusehen, ob es wahr oder falsch ist. Es muß als wahr erst gesetzt, anerkannt, gewertet werden. „Wahrheit" setzt formal, implicite oder expressive, eine Beziehung des Gedachten, des Urteilsinhaltes zum Wirklichen, zum Gegenstande des Urteils voraus, sie ist geradezu der Ausdruck für eine solche Relation. Diese Beziehung ist das, was man ganz allgemein als „Übereinstimmung von Denken und Sein" bezeichnet hat, was aber besser als ein dem Sein Entsprechen zu bestimmen ist. Ein Urteil ist wahr, heißt also: es entspricht ihm ein Sein (ein Seiendes), das Gedachte hat ein Korrelat, ein Gegenstück in der als seiend bestimmten Sphäre, es darf oder muß das Gedachte als mehr denn ein bloß Gedachtes gesetzt und anerkannt werden. Solche Koordination zwischen Urteil und Wirklichkeit ist möglich, auch wenn es kein „Abbilden" des Seins durch das Vor-

stellen gibt; mögen alle unsere Vorstellungen und Begriffe nur Symbole an sich seiender Relationen bedeuten, so gibt es doch Wahrheit, wenn diese Symbole im Denken, im Urteil „sachgemäß“, der Wirklichkeit angemessen verwendet werden, wenn dem im Subjektbegriffe fixierten Gegenständlichen ein Prädikat beigelegt wird, welches ihm auf Grund der Erfahrung und der sie verarbeitenden Denkgesetzlichkeit zukommt. Wenn die im Denken gesetzte Relation zwischen Subjekt und Prädikat als eine dem Seienden konforme, adäquate mit Recht, mit empirisch-logischer Notwendigkeit gilt, dann ist das Urteil ein wahres. Ob schon an sich ein Sein besteht, welches gedanklich-symbolisch nachkonstruiert wird, oder ob der Inhalt des Denkens objektiviert wird und eine Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins nicht angenommen wird, ist hier gleichgültig; die Unterscheidung von Denken und Sein (Realität) besteht in beiden Fällen sinnvoll zu Recht. Was nicht bloß als Inhalt meines Denkaktes, sondern als Glied dessen besteht, was wir als „objektiven Zusammenhang“, als Reihe oder System der „Tatsachen“, als das Reich des (in irgend einer Art) „Wirklichen“ bezeichnen, was mit Recht diesem Reiche eingeordnet wird, das hat Gegenständlichkeit, sei es nun ein Ding, eine Eigenschaft, eine Beziehung, ein Physisches oder ein Psychisches, kurz was immer. Diesem Gegenständlichen wird das Urteil eben gerecht, wenn es ihm als dem Subjekte ein Prädikat zuerkennt, das ihm auf Grund des empirisch-gedanklich bestimmten oder zu bestimmenden Zusammenhanges innerhalb dieses Zusammenhanges eignet, gebührt, unweigerlich zugesprochen werden soll und muß. Ob ein solcher Zusammenhang von Inhalten metaphysisch „an sich“, extramental, transzendent besteht, oder ob er nur ein im „Bewußtsein überhaupt“ Einbeschlossenes, Immanentes, oder ob er „Erscheinung“ der absoluten Wirklichkeit, nicht diese selbst ist, hebt die Gültigkeit wahrer Urteile nicht auf. Selbst wenn das objektiv Seiende nur ein System anschaulicher und gedanklicher Inhalte und Relationen ist, gibt es

wahre Urteile, nämlich solche, welche das Einzelsubjekt so fällt, wie es im Sinne dieses Systems liegt, also bestimmten Gliedern dieses Systems angemessen und der Denkgesetzlichkeit gemäß, deren Anwendung auf den konkreten Inhalt des Erlebens bestimmte Urteile und Begriffe methodisch fordern läßt.

3. Ein wahres Urteil hat „objektive Gültigkeit", es gilt als ein solches, welches um seiner Sachgemäßheit willen von jedem Denkfähigen gefällt werden muß, wofern dieser nur den Willen zur Wahrheit und die richtige, volle Einsicht hat. Die Wahrheit eines Urteils ist insofern unabhängig von der Willkür und von den Besonderheiten der Denkenden, das „Entsprechen", welches als Wahrheit des Urteils charakterisiert wird, bleibt ein Entsprechen, ob dieser oder jener gerade das Urteil fällt oder nicht. Wann immer und von wem immer das Urteil, dessen Wahrheit gesichert ist, gefällt wird, es ist und bleibt immer und überall gleich wahr. Auch wenn das Urteil nicht wirklich gefällt ist, ist es wahr. Das heißt aber nicht, wie man gemeint hat, die Wahrheit sei außerhalb des Denkens, eine Art „An sich". Sondern alle „Wahrheit" hat als solche nur Sinn als Charakter, Kennzeichen, Wert eines Gedankens, und sie besteht nicht ohne ein „Denken überhaupt". Die subjektiv nicht gedachte Wahrheit ist nichts anderes als die Wahrheit eines möglichen und geforderten Urteils. Es liegt, muß man sagen, im Wesen der „Sachen", daß gewisse Urteile über sie möglich und notwendig sind, sofern und sobald jemals und irgendwo ein aktuales Denken funktioniert. Im Zusammenhange der Gedanken und Erfahrungen ist die Möglichkeit und Notwendigkeit wahrer Urteile gegründet, mögen diese nun jemals und von jemandem realisiert werden oder nicht.[1] Die „idealen Möglichkeiten", von

[1] Analog der „möglichen Erfahrung" (Kant) bilden die „möglichen Urteilsinhalte" einen ideellen Zusammenhang von „Wahrheiten", in welchem ein Regreß von einem Gliede zum anderen

denen Husserl spricht, haben ihren guten Sinn, aber nicht außerhalb, jenseits alles Gedachtwerdens oder Bewußtseins, sondern als gedankliche Möglichkeiten, als mögliche Denkinhalte, die zu ihrer Verwirklichung irgend ein — sei es auch ein göttliches — Denken logisch voraussetzen. Alle „Gesetze“, die diesen Namen verdienen, sind, begrifflich verstanden, Wahrheiten, die „an sich“ nur in dem Sinne vor allem Denken bestanden, als es im Wesen der Dinge und in der Gesetzlichkeit des Denkens begründet ist, daß einmal die sie formulierenden Urteile gefällt werden konnten und mußten. Objektiv und absolut ist eine Wahrheit, sofern das wahre Urteil seinem Inhalte und seiner Geltung nach von jedem normal Denkenden anerkannt werden muß oder unter günstigen Bedingungen wenigstens anerkannt zu werden vermag. Die Wahrheit erscheint hier als eine Urteilseigenschaft, die wie jede Eigenschaft von der Subjektivität der Individuen unabhängig ist, als die Fähigkeit des Urteils, unter allen Umständen und von allen Denkenden als wahr befunden werden zu müssen. Das „dritte Reich“, von dem man gern redet, ist also keine Welt außerhalb des „Geistes“; sind auch die Wahrheiten keine psychischen Vorgänge oder Zustände, so sind sie doch, als Denkinhalte aktualer oder potentialer Art, an ein Denken gebunden, von ihm nicht ablösbar, sie gehören zu einem Denken überhaupt, sind in diesem Sinne durch das Denken bedingt, wenn auch nicht ihrem Inhalte nach von den Denkenden abhängig, welche vielmehr selbst dem „Denkzwange“ unterliegen. Ohne ein Denken gibt es kein Urteil, also auch nichts,

---

mit logischer und methodischer Gesetzlichkeit möglich. bezw. notwendig ist; durch solchen Regreß werden Wahrheiten „gefunden“, d. h im Bewußtsein aktualisiert, aus anderen Wahrheiten, in denen sie potentiell angelegt waren, hervorgezogen. Die Grundlage der Urteilsmöglichkeiten und -notwendigkeiten besteht bei den rein formalen Wahrheiten in der Gesetzlichkeit des Intellekts, bei den materialen Wahrheiten in der Erfahrung bezw. in den ihr entsprechenden „transzendenten Faktoren“.

was man als „wahr“ werten könnte. Die Wahrheit bedarf des Urteils als ihres „Trägers“, und das Urteil wiederum ist nur möglich als Leistung eines Denkens, eines Subjekts.[2]) Was aber das Subjekt einmal sicher als wahr erkannt und anerkannt hat, das löst sich ihm von seiner Willkür und dem Wechsel seiner jeweiligen Denkart ab; es wird zu einer objektiven Macht, die es und jedes andere Subjekt deshalb anerkennen muß, weil das Gegenteil wider die eigene Gesetzlichkeit und Natur des vom Erkenntniswillen beseelten und methodisch verfahrenden Subjekts oder Denkens wäre, weil sich das Subjekt der Denknotwendigkeit nicht entziehen kann und will. Es gibt daher bei objektiven Urteilen nur eine identische Wahrheit für alle Denkenden, d. h. der gleiche Inhalt muß in den verschiedensten Denkakten als wahr befunden und anerkannt werden; die gleiche Denknotwendigkeit besteht für alle, die ungetrübt durch subjektive Momente und Irrtümer zum Urteil gelangen. In dieser reinen und sichern Wahrheitsfindung besteht die „Evidenz“ des Urteils, das „Erlebnis der Wahrheit“, der „Geistesblick“ für das Wahre, Allgemeingültige, Objektive, Überindividuelle. Es gibt objektive, allgemeingültige, denknotwendige, für jedes Subjekt gültige Wahrheiten (Urteile), aber keine „Wahrheiten an sich“, keine ungedachten, vom Denken ablösbare, in sich auf unbegreifliche Weise ruhende, als halb logische, halb metaphysische Wesenheiten fungierende Wahrheiten, weder im Sinne von Bolzano, noch auch in dem etwas nebulosen Sinne, den die „Wahrheit an sich“ bei Husserl hat. Einen richtigen Gedanken hat letzterer in scholastischer Wort- und Begriffshypostase unannehmbar gemacht, während die maßvollere und allein brauchbare kritizistische Auffassung der Objektivität

---

[2]) Die Gebundenheit der Wahrheit an ein Denken betonen Sigwart, B. Erdmann, Rabier, Jerusalem, Palágyi, Uphues u. a.

und „Absolutheit" der Wahrheit dem subjektivistischen Relativismus wirklich zu begegnen vermag.[1])

4. In rein formalem, logischem Sinne ist es richtig, daß alle Wahrheit „absolut" gültig ist. Aber das muß cum grano salis verstanden werden. Es gibt verschiedene Arten von „Wahrheiten" oder wahren Urteilen, mag bei allen die Idee der Wahrheit die gleiche sein. Erstens haben wir rein logische und mathematische, formale Wahrheiten. Das sind die absoluten Wahrheiten par excellence, sie gelten unbedingt für jedes Denken, welches logische oder mathematische Operationen vollzieht. Sie sind also von der individuellen und spezifischen Organisation der Subjekte unabhängig, denn sie gründen in der Gesetzlichkeit des Geistes überhaupt, der nicht anders als nach ihr verfahren und seine selbsteigenen Gebilde anerkennen muß, und wäre es selbst der göttliche Geist, der aber als eines „diskursiven" Denkens nicht bedürfend zu denken ist. Die logischen Gesetze sind ferner unabhängig von der Wirklichkeit der Dinge und von der sinnlichen Erfahrung, weil sie eben zunächst formale Gesetze, d. h. hier, Gesetze des richtigen, zielbewußten und theoretisch zweckmäßigen Denkens sind. Da jedes Einzeldenken, um zum Ziele zu gelangen, diese Gesetze befolgen muß, ist ihre Geltung unabhängig von jedem Subjekte und ist umgekehrt das Denken logisch durch diese Gesetze bedingt. Die logischen Gesetze werden nicht immer befolgt, aber als die Normen des richtigen Denkens, als Postulate des reinen Denkwillens, sind sie die „idealen", die einheitlichen, leitenden, regelnden Gesichtspunkte alles wahren Denkens, die obersten Bedingungen aller Erkenntnis, aller Inhalte, die nur irgendwie in das Denken eingehen können. Sie gelten, als Konstituierende alles Denkens und Erkennens a priori, sie brauchen nicht durch die Erfahrung bestätigt zu werden, können auch nicht

[1]) vgl. Natorp, Kantstudien VI, 270ff.; W. Jerusalem, Der krit. Ideal u. d. rein. Log. S. 91ff. (Polemik gegen Husserl).

erst durch Induktion oder andere Denkoperationen empirisch gefunden werden, weil ohne sie keine Induktion, kein richtiges Denken möglich ist. Freilich bestehen sie nicht als begrifflich formulierte Gesetze zeitlich vor allem Denken, primär sind sie nur Funktionsformen des zweckmäßigen Denkens, welches seine eigene Gesetzlichkeit ohne Reflexion, „instinktiv", befolgt, und die erst später zum Gegenstand der Reflexion gemacht, als Gesetze begrifflich formuliert und als Normen aufgestellt werden. Sie gehören zum „Denken überhaupt", sind die notwendigen Mittel zum Denkzwecke, haben eine teleologische Notwendigkeit, die nichts mit mechanischem oder assoziativ-psychischem Zwange zu tun hat, aber doch geistiger Art ist. Als Denkmotive beeinflussen die logischen Normen oder „Idealgesetze" das Denken, sie regeln es in der Richtung auf die Einheit und durchgängige Übereinstimmung der Gedanken hin, welche eine Forderung des Denkwillens als einer Richtung des „Willens zur Einheit" ist. Alle „Ideale" sind wirksam als Willensinhalte, als Zielpunkte des Wollens. Die logischen Gesetze sind „Idealgesetze", weil sie nicht passiv funktionieren, nicht naturgesetzliche Gegebenheiten sind, sondern Normen, die dem Willen zur Wahrheit entspringen, die er sich selbst gleichsam auferlegt, um sie selbst zu respektieren; Freiheit und Notwendigkeit erscheinen hier vereinigt. Eine logische Ableitung der Denkgesetze, die ja die logischen Bedingungen alles Deduzierens sind, ist nicht möglich, sie gelten unbedingt, weil nur sie Erkenntnis ermöglichen.[1]) Dieser Hinweis auf ihre Leistung ist „transzendentaler", klarer gesagt, teleologischer Art. Die Wurzel alles Teleologischen, aller Zwecksetzung ist aber der Wille, und so gibt letzten Endes der Voluntarismus — ohne jeden meta-

[1]) Die Denkgesetze sind, wie Wundt sagt, zugleich „die allgemeinen Gesetze, die unser Denken bei der Verknüpfung der empirischen Tatsachen befolgt" (Syst. d. Philos.² S. 67 ff., 150 ff.; Log. I², 558 ff.).

physischen Charakter gemeint — die Grundlegung zu aller Theorie ab, die nicht mehr in der Theorie selbst, wie der Intellektualismus es umsonst versucht, zu finden ist, sondern im „Praktischen" in der „Tathandlung", wie Fichte, der in dieser Hinsicht keineswegs schon „veraltet" ist, sich ausdrückt, nicht ohne erkannt zu haben, daß das Denken schon einen Willen einschließt (wie auch Sigwart, Wundt, James, Münsterberg, Windelband, Rickert u. a. es betonen).[1] Davon später mehr; hier sollte nur gesagt werden, daß und warum die logischen, formalen Axiome absolute Wahrheit kat' exochen besitzen. Diese ihre „Wahrheit" besteht in ihrer Gültigkeit für alles Denken und für alle möglichen Denkinhalte. Insofern sie das logische, richtige Denken erst ermöglichen, sind sie zugleich „metalogische" Wahrheiten (Schopenhauer). — Formale Wahrheit im weiteren Sinn hat jedes Urteil, welches den Denkgesetzen entspricht, welches aus anderen Urteilen richtig, denkgesetzlich abgeleitet ist. Es kann aber, wenn die Prämissen, aus denen es gefolgert wurde, falsch sind, materiell falsch, d. h. der Wirklichkeit nicht entsprechend sein.

---

[1]) Die Notwendigkeit, den — wie er ihn nennt — „willenstheoretischen" Standpunkt auch der Erkenntnislehre gegenüber einzunehmen, betont R. Goldscheid. „Der Voluntarist, für den der Wille die Wurzel des Intellekts ist, für den das ganze Vorstellungsleben unter der Herrschaft des Willens steht, der kann seine Kritik des Erkennens nicht exakt ausarbeiten, ohne vorher das Wesen des Willens untersucht zu haben, ohne vorher klargestellt zu haben, bis zu welchem Grade der Wille alles Erkennen färbt" (Grundlin. zu einer Krit. d. Willenskraft, 1905, S. 10ff.). Goldscheid bemerkt ausdrücklich, daß die willenstheoretische Betrachtung neben der erkenntnistheoretischen Bedeutung hat, ohne die letztere entbehrlich zu machen. Der Wert einer Willenstheorie, welche „die Grundbedingungen unserer Aktivität" untersucht und prüft, „welchen Einfluß seinerseits sowohl der rohe, wie der gebildete und verbildete Wille einerseits auf das eigene geistige Sein und andrerseits auf die nächste Umgebung, auf die äußere Natur, auf die ökonomischen Verhältnisse, auf die sozialen Institutionen, mit einem Worte auf die geschichtliche Entwicklung auszuüben vermag" (a. a. O. S. 5 f.), steht außer Zweifel.

5. Materiale Wahrheit ist mehr als Übereinstimmung der Gedanken untereinander und mehr als formale „Richtigkeit“, welche bloß darin besteht, daß ein Urteil, so wie es die logischen Normen fordern, abgeleitet worden ist. Materiale Wahrheit erst schließt die Beziehung auf eine vom Denken — wenn auch nicht vom Bewußtsein überhaupt — unabhängige Wirklichkeit ein. Die formalen Wahrheiten sind reine „Vernunftwahrheiten“ von apriorischer Evidenz und „Apodiktizität“, die materialen Wahrheiten sind zwar auch logisch erarbeitet und fundiert, ihrem Inhalte nach aber, weil sie nicht gedankliche Beziehungen, sondern Gegenständliches im engeren Sinne meinen, „Tatsachen-Wahrheiten“. Daß $2 \times 2 = 4$ ist, ist eine formale Wahrheit, welche die Identität zweier konstruierter Apperzeptionseinheiten aussagt; daß die Sonne scheint, ist eine materiale Wahrheit, denn sie sagt von einem Ding der Außenwelt eine Tätigkeit aus.

Auch materiale Wahrheiten sind absolut, wenn man sie als Aussagen über erfahrungsmäßig zu konstatierende Tatsachen, über die Dinge als sinnfällige oder begrifflich fixierte Erscheinungen auffaßt. Die Rose ist rot — dieses Urteil gilt für jeden Denkenden, der so organisiert ist, daß er diese Rose mit dem normalen Gesichtssinne wahrzunehmen vermag. Wenn solch ein Urteil die kritische Formulierung bekommt: die Rose erscheint mir rot, stellt sich mir rot dar, so ist das Urteil insofern absolut, unabhängig vom Subjekt, als jedes Subjekt, das unter den gleichen Bedingungen an Stelle des Aussagenden urteilen würde, genau so urteilen müßte. Mit anderen Worten: subjektive, d. h. individuelle oder auch gattungsmäßige Erlebnisse, die seitens der Dinge ausgelöst werden, können zum Gegenstande objektiver, absoluter Erkenntnis gemacht werden; es gibt absolut gültige Urteile über subjektive Erlebnisse. Und so gibt es auch absolute Wahrheiten betreffs Relationen der Dinge zum Subjekt überhaupt, etwa zum menschlichen Subjekt. „Jeder Körper ist farbig“ — das ist ein für alle Menschen absolut gültiges Urteil, weil es zu den Eigenschaften des

Körpers gehört, in jedem normal organisierten Menschen in irgend einer Farbe oder Helligkeit zu erscheinen, so daß dieses Urteil von jedem Einzelsubjekt und auch von der Willkür der Spezies unabhängig ist. Es gibt also absolut wahre Urteile über bloß relativ existierende Beschaffenheiten, es gibt eine „absolute“, wenn auch nicht immer vollständige und vollkommene Erkenntnis von Relationen der Dinge zu uns, von Relationen, die wir hinnehmen müssen und über die anders zu urteilen, als es die logisch verarbeitete Erfahrung fordert, unmöglich ist. Nur in bezug auf das „An sich“ der Dinge, falls es ein solches gibt, sind die materialen Wahrheiten relativ und „subjektiv“, weil sie die Relation dieses „An sich“ zum erkennenden Subjekt und die spezifische Organisation desselben voraussetzen, ohne welche sie aber nicht falsch, sondern sinnlos wären. Ein wahres Urteil, darin haben die „Absolutisten“ recht, kann nie falsch sein, für niemanden und zu keiner Zeit. Aber es kann und muß für andere Organisationen, die etwa einen andern Sinn haben, durch andere Urteile ersetzt werden, welche eben durch die Relation derselben Wirklichkeit zu anderen Arten von Subjekten bedingt und ebenfalls wahr sind, d. h. 1. die Erlebnisse der Gattung absolut wiedergeben, 2. das „An sich“ der Dinge in der Weise dieser Erlebnisse und ihrer logischen Verarbeitung symbolisch zum Ausdruck bringen, wobei es aber denkbar ist, daß die logische Bearbeitung des Erfahrungsstoffes bei aller Verschiedenheit des letzteren zu analogen Urteilen über das Wirkliche führen muß oder könnte.

6. Wie es aber auch um das „An sich“ der Dinge, auf das alle Erfahrungsmöglichkeit übersteigende Sein der absoluten Wirklichkeit bestellt sein mag, jedenfalls gibt es verschiedene Klassen von Urteilen hinsichtlich der Wahrheit. Zu niederst rangieren die Irrtümer, die vermeintlichen Wahrheiten, d. h. Urteile, denen nichts oder nicht das Behauptete, Gemeinte in der Wirklichkeit entspricht. Ein Irrtum kann

individuell-subjektiv, durch persönliche Mängel, Affekte, Vorurteile u. dgl. bedingt sein, er kann auch in der Organisation der Gattung begründet sein, man denke etwa an gewisse „Sinnestäuschungen". Meinen wir mit dem Urteil: „Alle Dinge sind farbig" die „Dinge an sich", dann ist dieses Urteil ein Irrtum, weil es nur von Dingen als sinnfälligen Erscheinungen gelten kann. Es hat insofern nur relative Wahrheit, als es nur unter Voraussetzung der Relation des Wirklichen zum wahrnehmenden Subjekt Geltung beanspruchen kann. Die erste Klasse der Wahrheiten, von unten angefangen, ist die der Urteile über Beziehungen der Wirklichkeit zum Individuum; es sind das individuell-subjektive (relative) Wahrheiten in bezug auf das Wirkliche. Es folgt dann die Klasse der generell-subjektiven (relativen) Wahrheiten, welche intersubjektiv, innerhalb einer Gattung erkennender Wesen allgemeingültig — objektiv sind. Zu oberst stehen die formalen Wahrheiten, die für alle Arten des (einen Anschauungsinhalt verarbeitenden) Denkens gültig sind und zu denen insbesondere die rein logischen Wahrheiten gehören. Die letzteren sind die absoluten Wahrheiten im engsten Sinne, weil sie nicht bloß von der Subjektbeschaffenheit, sondern auch von dem Gegenstand des Urteils unabhängig sind. Aber auch die anderen Urteile haben „absolute" Wahrheit, insofern sie Erlebnisse und Relationen so formulieren, beschreiben, deuten, wie es in bezug auf die gleichen Inhalte und die gleichen Relationen jedes in dieser Weise urteilsfähige Subjekt tun müßte. Die Wahrheit als die Idee des theoretisch Richtigen, des in irgend einer Weise richtigen, entsprechenden „Wiedergebens" des Sachverhaltes ist als solche unwandelbar, zeitlos, etwas Ideelles und in ihrer vollen Reinheit und Genauigkeit ein Ideal, dem wir uns großenteils nur annähern können, ohne es jemals absolut zu verwirklichen. Was wahr ist, ist gewiß „zeitlos", für alle Zeiten wahr, wenn das Urteil mit der nötigen Rücksicht auf subjektive und Relations-Momente aufgestellt wurde. Aber von vielen Urteilen ist es schwer, mit Sicherheit zu wissen, ob und in welcher

Beziehung sie wahr sind. Vieles halten wir für wahr, was objektiv gültig gemeint ist und doch in diesem Sinne nicht wahr sein mag. Insofern hat die Rede von der Subjektivität und Relativität von Urteilsgeltungen, von dem, was wir „Wahrheiten“ nennen, ihren guten Sinn. Auf dem Felde der Tatsachenerkenntnis müssen wir uns vielfach mit bloßer, wenn auch oft sehr hoher „Wahrscheinlichkeit“ begnügen.

7. Woran erkennen wir, ob ein Urteil nicht bloß für wahr gehalten wird, sondern auch, objektiv war ist; was ist das Kriterium der Wahrheit? Diese Frage hat bereits die Stoiker sehr beschäftigt. Nach ihnen ist die *φαντασία καταληπτική*, die unsere Anerkennung (*συγκατάθεσις*) erzwingende Vorstellung das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit. Auch die „rechte Vernunft“ (*ὀρθὸς λόγος*) sowie den „consensus gentium“, die Übereinstimmung der Denkenden untereinander, haben sie als Wahrheitskriterium angegeben. Von andrer Seite wurde auf die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst (Widerspruchslosigkeit) hingewiesen (Bradley u. a.). Andere sehen bald in der Evidenz der Wahrnehmung (Kyrenaiker, Epikureer) oder des Denkens (Augustinus und Descartes: Klarheit und Deutlichkeit der Einsicht als Wahrheitskriterium), bald in der Übereinstimmung mit der Denkgesetzlichkeit (Kant u. a.), bald in der Festigkeit, Konstanz der Urteile, in deren Unerschütterlichkeit (Glogau u. a.), bald in dem Eintreffen der Voraussagungen in der Erfahrung (Mach, Jerusalem u. a.), bald in der biologischen Nützlichkeit des Urteils (Simmel, Jerusalem u. a.) u. dergl. das Kriterium des Wahren.

Es ist wiederholt bemerkt worden, daß es ein einziges, absolut eindeutiges und sicheres Wahrheitskriterium nicht gebe. Die „Evidenz“, auf die man sich berufe, könne täuschen, wie oft glauben wir die Wahrheit eines Urteils mit vollster Gewißheit und Klarheit zu erfassen, und doch haben wir uns, wie wir uns später überzeugen, getäuscht, geirrt. Auch

die anderen Kriterien rein logischer Art, Widerspruchslosigkeit u. dergl., seien nicht ausreichend, und das soziale Kriterium, die Übereinstimmung der Denkgenossen, sichere noch nicht die Wahrheit eines Urteils. Die Sinneswahrnehmung gar sei mit noch größerer Subjektivität behaftet, auf sie könnten wir uns nicht verlassen. Biologische Nützlichkeit wiederum verbürge keineswegs schon die theoretische Richtigkeit eines Urteils.

Richtig ist zunächst, daß ein bloß psychischer Zwang, etwas für wahr zu halten, noch kein verläßliches Kriterium objektiver Wahrheit abgeben kann. Dieser Zwang kann sehr wohl durch die Natur des Subjekts allein bedingt sein, er muß nicht sachlich begründet sein. Die Wahrscheinlichkeit, daß ein Urteil wahr ist, wächst aber, wenn die Denkgenossen über dieselbe Sache miteinander übereinstimmen und wenn der einzelne Denker im Wechsel seiner Gedanken an dem einmal gefällten Urteil festzuhalten sich genötigt fühlt. Beachtet muß jedenfalls werden, daß Widerspruchslosigkeit eine logische Bedingung alles wahren Urteilens ist, aber für sich allein noch nicht die Wahrheit verbürgt; nicht alles widerspruchslos Gedachte ist wahr, die behauptete logische Relation mag möglich sein, es muß ihr aber nichts Außergedankliches entsprechen. Damit ein Urteil über ein Tatsächliches mit gutem Gewissen als objektiv wahr gelten kann, müssen vielfach die verschiedenen Kriterien zusammenwirken. Methodologisch zu postulieren ist, nichts als objektiv wahr anzunehmen, was der logischen Begründung und Rechtfertigung entbehrt. Durch die logische, gedankliche Bearbeitung des Erfahrungsstoffes erwächst erst die empirisch-logische Gewißheit und Notwendigkeit, welche das der methodisch-kritischen Prüfung ausnahmslos standhaltende Urteil (mit zur Zeit höchster Wahrscheinlichkeit wenigstens) als wahr wertet. Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst sowie der Denkenden untereinander erscheint dann als Vorbereitung und eine Bedingung zur Konstatierung der kritisch unauf-

hebbaren Konstanz und Identität des Urteils.[1]) Eine wiederholte Kontrolle und Berichtigung unserer Urteile ist der Weg zur Erlangung sicherer Wahrheiten empirischen Inhalts. Durch ihre konstante Bewährung in der Erfahrung erweisen die logisch begründeten und geprüften Urteile ihre Wahrheit, besonders da, wo Voraussagungen, begriffliche Antizipationen, durch Erfahrung selbst unmittelbar ihre Bestätigung erhalten. Was empirisch nicht — zurzeit oder prinzipiell — zu erhärten ist, das muß ebenfalls als wahr gesetzt, anerkannt werden, wenn es aus Erfahrungstatsachen mit logischer Notwendigkeit und methodischer Richtigkeit gefolgert worden ist. Erst bei den formalen Wahrheiten genügt die Evidenz und bloße Denknotwendigkeit (bezw. Anschauungsnotwendigkeit); höchstens kann auch noch in dem Nachweise der Unentbehrlichkeit und der Leistung der Axiome ein Kriterium ihrer Wahrheit gefunden werden.

8. Was nun das biologische Kriterium der Wahrheit betrifft, so ist es sicherlich ein glücklicher Gedanke, wenn man darauf hinweist, daß man auf einer primitiven Stufe des Erkennens vielfach solche Urteile, die zu einem richtigen, d. h. hier praktisch zweckmäßigen Verhalten führen, als Wahrheiten betrachtet. Die biologisch-praktische Nützlichkeit ist ein unter Umständen brauchbares und oft auch das einzige Kriterium der Wahrheit oder besser des Fürwahrhaltens. Aber es darf nicht etwa ein Kriterium der Wahrheit mit dem Wesen derselben verwechselt oder identifiziert werden. „Wahrheit" ist logisch, begrifflich etwas ganz anderes als praktische Brauchbarkeit oder Richtigkeit, wo immer der Begriff „Wahrheit" in irgend einem Grade des Bewußtseins besteht. Ein Urteil kann um

---

[1]) „Die wiederholte, übereinstimmende Erkenntnis ist ... das logische Kriterium für die Gewißheit der Gegenstände" (B. Erdmann, Log. I, 272f.); vgl. Wundt, Log. I, 385: Objektiv gewiß sind die Tatsachen, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmungen nicht mehr beseitigt werden können.

der aus ihm sich ergebenden praktischen Konsequenz willen als wahr angesehen, gewertet werden, aber die Wahrheit ist logisch dieser „Nützlichkeit“ übergeordnet, sie wird in und bei dieser Wertung schon stillschweigend vorausgesetzt oder gesetzt, auch wenn man nicht schon von vornherein rein theoretisch die Wahrheit des Urteils kennt. Die Idee der Wahrheit hat ihren Ursprung, ihre Quelle in dem vergleichend-beziehenden und logisch wertenden Denken und ihr „Fundament“ in der konstatierten oder angenommenen (postulierten) „Koordination“ zwischen dem Denken und dem Sein. Den Anlaß zur Wahrheitssetzung kann freilich die biologische Zweckmäßigkeit von Urteilen geben, nicht aber den Begriff der Wahrheit überhaupt, der eben, wie alle allgemeinen Beziehungs- und Wertbegriffe, nicht aus einer „Erfahrung“ stammt, vielmehr an die Erfahrung schon herangebracht wird, als ideelle Normierung derselben im Sinne des Denkwillens. Damit ein Urteil als lebenfördernd gewertet werden könne, muß es freilich nicht erst als wahr befunden werden, es muß auch nicht immer wahr sein. Aber schließlich werden doch nur jene Urteile wirklich und dauernd biologisch-praktisch zweckmäßig sein, die auch theoretische Zweckmäßigkeit aufweisen, also objektiv wahr sind und dies eben beweisen, indem sie das Subjekt sich in der Wirklichkeit richtig orientieren, sich ihr zweckmäßig anpassen lassen.[1])

Biologisch-praktische Nützlichkeit eines Urteils, auch jene, welche die Gemeinschaft als nützlich anerkannt hat — auf sie beruft sich u. a. der englische „Pragmatismus“ —, kann also ein Wahrheitskriterium, niemals aber mit Wahrheit als solcher selbst identisch sein. Für verschiedene Arten von Lebewesen können ganz verschiedene Erlebnisse und Urteile zu einem richtigen Verhalten führen, es ist aber keineswegs

---

[1]) Wie dies Jerusalem (Der krit. Ideal. S. 169) denn auch (anders als z. B. Nietzsche) zugibt; vgl. meine Schrift „Nietzsches Erkenntnistheor. u. Metaphys.“ 1902.

das Urteil, welches für die eine Art wahr ist, für die andere falsch, sondern entweder sind beide wahr, der Wirklichkeit irgendwie (symbolisch) konform, oder sie sind beide falsch, ohne jeden direkten Bezug auf die Wirklichkeit (gegen Simmel). Daß bestimmte Arten von Lebewesen durch ihre besondere Organisation zu bestimmten Irrtümern prädisponiert sein können, ist natürlich etwas ganz anderes. Und richtig ist ferner, daß die Erlebnisse der Arten hinsichtlich gewisser Qualitäten von der Organisation dieser Arten abhängig sind, so daß die Dinge verschiedenen Subjekten verschieden erscheinen können und müssen, ein Umstand, der zu verschiedenen Urteilen über die Eigenschaften der Dinge, soweit überhaupt ein Urteilen möglich ist, führt. Aber alle diese so verschiedenen Urteile können gleich wahr sein, sofern es sich um das Erlebnis als solches oder um die Beziehung der Dinge zu den Wahrnehmenden handelt: Der ontologische Relativismus bedingt keineswegs auch einen logischen Relativismus; anderseits ist der logische Absolutismus kein Einwand gegen den ontologisch-metaphysischen Relativismus.

II. Das Problem des Erkenntnisursprungs.

§ 8.

Das Problem.

1. Das naive Denken sowie die einzelne Wissenschaft gebraucht eine Reihe fundamentaler und allgemeiner, einen Grundstock aller Erkenntnis bildender Begriffe und Urteile. Es wird hier die Gültigkeit dieser Denkmittel zunächst ohne weiteres „dogmatisch“, vorausgesetzt, und mit Recht, denn sonst könnten das Denken und die Wissenschaft nicht vom Fleck kommen und zu keinem Ziele gelangen. Aber die unkritische Art des Gebrauchs dieser Denkmittel ist nicht ohne Gefahr. Leicht verfällt man der Gefahr, diese Grundbegriffe einseitig oder über die erlaubten Grenzen hinaus anzuwenden oder sie gar in einer ungerechtfertigten Weise zu hypostasieren. Die Folge ist dann vielfach ein Irrewerden in der Gültigkeit oder Berechtigung solcher Begriffe, eine gewisse Unsicherheit und Skepsis als Reaktion wider die dogmatische Verwendung derselben, und das führt schließlich zur Kritik, zur Besinnung auf den wahren Wert der Denk- und Erkenntnismittel, durch Analyse ihres Sinnes, durch Prüfung ihrer Provenienz und durch die damit verbundene Schätzung ihrer Leistungsfähigkeit im Hinblick auf die Idee und das Ideal des Erkennens. Die Erkenntnistheorie stellt sich also die Aufgabe, nachzusehen, woher wir diese Grundbegriffe und die Berechtigung ihrer Anwendung nehmen, aus welcher Quelle sie fließen und worauf sich ihr Gültigkeitsanspruch stützt, sie forscht nach dem „Ursprung“ als der Grundlage der Erkenntnis in deren fundamentalsten Bestandteilen. Sie will wissen, was Wahr-

nehmung und Erfahrung einerseits, das reine Denken anderseits zum Zustandekommen objektiver Erkenntnis beitragen können, das „Gegebene“ von den „Zutaten“ des Denkens unterscheiden, die äußeren und inneren Bedingungen, Voraussetzungen, Faktoren des Erkennens erkunden, um sie entsprechend zu bewerten und sie kritisch verwerten zu können.

2. Der „Ursprung“, um den es sich hier in erster Linie handelt, ist weder im historischen Sinne zu fassen, d. h. es wird nicht nach der geschichtlichen Periode gefragt, in welcher ein Denkmittel zuerst bewußt verwendet oder begrifflich formuliert wurde, noch im bloß psychologischen Sinne, d. h. es kommt hier zunächst nicht in Betracht, wann und wie im einzelnen Subjekte ein Begriff zur Entwicklung, Entfaltung gelangt u. dergl. Sondern es handelt sich wesentlich und zunächst um die für alle Subjekte gleichen und zu allen Zeiten vorhandenen konstanten Quellen der Erkenntnis. Zu dieser logisch-genetischen gesellt sich sogleich die transzendentale Methode, welche die Grundbegriffe und Grundsätze als Bedingungen, Voraussetzungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis legitimiert und deduziert, sie also aus ihrem Zweck begreiflich macht und rechtfertigt. Die logisch-genetische Methode, welche den empirisch-gedanklichen Quellen des Erkennens nachgeht, ergänzt sich schließlich teils durch die Einordnung des theoretischen Verhaltens in die „geistige Struktur“, in die Gesetzlichkeit des Geistes überhaupt, teils durch Berücksichtigung psychologischer, biologischer und soziologischer Faktoren der Erkenntnis sowie des historischen Moments. Es kommt sehr oft vor, daß logische und rein psychologische Genese der Erkenntnis miteinander verwechselt werden; lassen sie sich auch nicht immer ganz voneinander sondern und ausschließen, so muß der Unterschied beider doch stets im Auge behalten werden.

Je nachdem die Quelle sicherer und objektiver Erkenntnis in die „Vernunft“ oder in die Erfahrung oder in das Zusammenwirken beider verlegt wird, unterscheidet man

Rationalismus (Intellektualismus), Empirismus (als Extrem: Sensualismus; in einer bestimmten Abart: Positivismus) und Kritizismus (mit mehreren Abarten). Man kann auch betreffs der Erkenntnisquellen zunächst Rationalismus (Intellektualismus) und Sensualismus unterscheiden und ferner, was die Grundlagen und die Tragweite der Erkenntnis anbelangt, Apriorismus und Empirismus einander gegenüberstellen. Es wäre dann ein rationaler (rationalistischer Empirismus, der teilweise in den Kritizismus übergeht (z. B. die Lehre J. Baumanns, Riehls, Erhardts u. a.) und ein sensualistischer Empirismus (Mach u. a.) zu unterscheiden.

§ 9.

Der Rationalismus.

1. Der Rationalismus (oder logische Intellektualismus) verficht die Rechte der reinen Vernunft, des begrifflichen Denkens, der auf das „Übersinnliche“ gerichteten Geisteskraft. Die durch die Sinne vermittelte Wahrnehmungserkenntnis ist ihm minderwertig, sie ist an sich unklar, verworren, vielfach täuschend, sie verbürgt nicht Wahrheit noch objektive Wirklichkeit. Absolut wahre und sichere Erkenntnis gewährt nicht die sinnliche Erfahrung, sondern nur die Vernunft, das reine Denken als Fähigkeit zur Produktion einer Reihe fundamentaler Begriffe und Grundsätze, „ewiger Wahrheiten“, die völlig unabhängig von sinnlicher Erfahrung gelten und zugleich Wahrheit und Realität über alle Erfahrung hinaus, also auch für das „Transzendente“, Unwahrnehmbare, Überempirische, Metaphysische verbürgen. Das Denken hat die Kraft und Eignung, durch und aus sich selbst, rein begrifflich das jenseits aller Erfahrung anzusetzende Seiende in dessen Grundformen zu erkennen („Ontologismus“). Die Quelle der „ewigen“, apriorischen, absolut notwendigen, evidenten, allgemeingültigen Wahrheiten ist die Vernunft, Ihr sind die Grundwahrheiten als Anlagen, dem Keime nach „angeboren“, sie bedürfen der sinnlichen Erfahrung nur zu

ihrer Auslösung und Entwicklung, d. h. zu ihrer Aktualisierung und Bewußtwerdung. Die Vernunftwahrheiten sind unanfechtbar und selbstherrlich, sie tragen ihre Evidenz in sich, ihr Gegenteil ist absolut undenkbar, im Unterschiede von bloßen Erfahrungswahrheiten, die logische „Kontingenz", Zufälligkeit besitzen, d. h. nur unter bestimmten Voraussetzungen einer einmal existierenden Weltordnung, die nicht selbst logisch abzuleiten ist, gelten, während die Vernunftwahrheiten für alle möglichen Welten gelten würden. Die „reine", d. h. von den Schranken des Sinnlichen freie, ihrem eigenen Wesen gehorchende, aus sich selber schöpfende Vernunft entfaltet im Erkenntnisprozesse nur ihre eigene, ursprüngliche — ewige oder von Gott empfangene — Gesetzlichkeit bei Gelegenheit, aus Anlaß der Erfahrung, sie ist die „causa vera", letztere aber nur die „causa occasionalis" absolut gewisser Erkenntnis. Begriffe, wie Substanz, Kausalität, Seele, Gott u. a., aber auch Axiome logischer, mathematischer, metaphysischer Art produziert und legitimiert nur reine, autonome Vernunft. Angeboren sind der Vernunft nicht fertige Begriffe, sondern nur ganz bestimmte Begriffs- und Urteils-Potenzen. Allen Abarten des Rationalismus gemeinsam ist die besondere Bewertung des reinen, begrifflichen Denkens und die Überzeugung, daß dieses für sich allein, unabhängig von aller Erfahrung absolut gewisse Erkenntnis von Wirklichkeiten zu erzeugen vermag.

2. Rationalistische Tendenzen weist schon die vorsokratische Philosophie auf. Der Wert der rein begrifflichen Erkenntnis gegenüber dem Scheinhaften, Unverläßlichen der Sinneswahrnehmung, des *λόγος* gegenüber der *αἴσθησις*, betonen mit vollem Bewußtsein die Eleaten, welche geradezu das Sein mit dem Gedachten identifizieren, ebenso aber deren Gegner Heraklit, nach welchem die Sinne „schlechte Zeugen" sind, wahre Erkenntnis nur dem allen Menschen einwohnenden *λόγος* entspringt. Gegenüber dem Subjektivismus der Sophisten weist Sokrates auf die Leistungen der Be-

griffe und des Begrifferzeugenden logischen „Induktion“ hin. Ausgesprochener Rationalist ist Plato. Das wahrhaft und absolut Seiende erfaßt nur das reine Denken, bei bloßer Gelegenheit der Erfahrung, die uns nur Wechselndes, Halb-Seiendes, Phänomenales zeigt. Der Geist hat die Fähigkeit der „Ideenschau“, er schöpft aus sich (durch eine ἀνάμνησις, eine Art Erinnerung an das im präexistentialen Zustande, vor der Geburt und Verbindung mit dem Leibe unmittelbar Geschaute) die Erkenntnis der „Ideen“, der zeitlosen, beharrenden, übersinnlichen Ur- und Musterbilder der Dinge, der apriorischen Maßstäbe für die Beurteilung des Erfahrungsinhaltes. Im Gattungsbegriffe erfaßt der Geist das wahrhaft Seiende, auf „dialektischem“ Wege, in eigener Gesetzlichkeit die Idealbegriffe gewinnend. Bei Aristoteles kommt die Erfahrung als Quelle der Erkenntnis stärker zur Geltung, doch betont auch er den Wert des Denkens, des Begrifflichen, welches auf das Allgemeine als den wahren Gegenstand der Erkenntnis geht und von letzten, nicht weiter ableitbaren (ἄμεσα), selbst-evidenten Vernunftprinzipien getragen wird. Angeboren sind nur Potenzen zu Erkenntnissen, die erst durch den „aktiven Intellekt“ aktualisiert werden müssen. In der mittelalterlichen Philosophie tritt der Rationalismus als Ontologismus, als Streben nach Ableitung des Wirklichen aus rein begrifflichem, abstraktem Denken, auf; doch wird die Rolle der Wahrnehmung nicht übersehen. Nach Augustinus u. a. entspringen die ewigen, denknotwendigen Wahrheiten der Vernunft. „Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur“ (De trinit. XII, 12, 17). Von angeborenen oder eingeborenen Ideen ist verschiedentlich die Rede, so bei Nemesius, Justinus, Johannes Scotus, Avicenna u. a. Nach Thomas gibt es in uns ursprünglich nur „quaedam semina scientiarum“ (De verit. 11, 1). In der Zeit der Renaissance erfährt der Begriff des „Angeborenen“ wiederholte Anwendung, so auch der der „Anamnese“, bei Marsilius Ficinus, Nicolaus Taurellus u. a. Nach Melanch-

thon sind dem Menschen eingepflanzt „adminicula quaedam, hoc est artium principia numeri, agnitio ordinis et proportionis, syllogistica, geometrica, physica et moralia principia“ (De anim. p. 207). Rationalistische Elemente finden sich bei Nicolaus Cusanus, nach welchem der reine Intellekt durch die Sinneswahrnehmung nur zur Aktualisierung der selbsteigenen Potenzen veranlaßt wird (vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisprobl. in d. Philos. u. Wissensch. d. neueren Zeit I, 1906, S. 60ff.), ferner bei Kepler, der sich schon dem Kritizismus nähert (Begriff der „Hypothesis“ als Grundlage, Voraussetzung der wissenschaftlichen Erfahrung), ebenso wie Galilei, Leonardo da Vinci u. a. In dem (vom Mittelalter übernommenen) Begriffe des „lumen naturale“, des „natürlichen Lichtes“, d. h. der dem Geiste ureigenen Fähigkeit selbstgewisser Einsichten, sowie in der zur Geltung kommenden Rolle der Mathematik und der Deduktion für die Gewinnung physikalisch-astronomischer Erkenntnisse sucht der neuere Rationalismus seine Stütze. Descartes betont die Selbstgewißheit des Denkens, die Klarheit und Deutlichkeit des Mathematischen und die Evidenz des in analoger Weise Gedachten. Die Vernunft gelangt aus sich selbst zu „ewigen Wahrheiten“, sie ist die Quelle aller Axiome der Erkenntnis und der „ideae innatae“, welche „a sola facultate cogitandi necessitate quadam naturae ipsius mentis manant“, mit Notwendigkeit aus dem eigenen Wesen des Geistes heraus produziert werden, ohne aber als fertige Begriffe angeboren zu sein. Rationalistisch-ontologisch ist das Verfahren Spinozas, der aus Begriffen, deren Gültigkeit er voraussetzt, Existenz ableitet. Rationalistische Züge weisen die Lehren von Pascal, Bayle, Geulincx, Malebranche, H. More und R. Cudworth („Angeborene“ Ideen), Herbert von Cherbury, Burthogge, J. Thomasius, R. Price u. a. auf Leibniz vertritt einen gemäßigten Rationalismus. Erst das durch Erfahrung motivierte Denken erzeugt aus eigener Kraft die Grundbegriffe, zu denen es vorher nur die Anlagen hat. Angeboren sind die Grundbegriffe nur als „virtualités natu-

relles", „inclinations", als Dispositionen, die erst im Laufe der geistigen Entwicklung aktual und bewußt werden und die zu Begriffen erst durch Apperzeption der eigenen Denkoperationen werden. In diesem Sinne ist die ganze Mathematik dem Geiste eingeboren. Der Geist ist eben keine „tabula rasa", kein unbeschriebenes Blatt, auf dem die Erfahrung ihre Schriftzüge verzeichnet, sondern eine selbsttätige, die eigenen Potenzen in der Erfahrung, nicht aus ihr, entfaltende Kraft mit von vornherein bestimmten Richtungslinien. Der Intellekt ist sich selbst angeboren, ist in seiner Gesetzlichkeit autochthon. Sinnliche Erfahrung gibt nicht die Denknotwendigkeit, welche den reinen „Vernunftwahrheiten" eignet. Die Sinne zeigen wohl das Was der Dinge, aber sie tun keine Notwendigkeit dar: „Les sens . . . peuvent bien faire connaitre ce qui est, mais non pas ce qui est nécessaire ou doit être" (Oper. ed. Gerh. VI, 490). Die „idées intellectuelles" stammen nicht aus den Sinnen. Nach Crusius gibt es unmittelbar gewisse Grundsätzo (Weg zur Gewißheit, 1747). Die Vertreter der schottischen Schule (Reid, Dugald Stewart u. a.) erblicken im „common sense" die Quelle selbstevidenter Wahrheiten, apriorischer Prinzipien logisch-ontologischer Art. „Experience informs us only of what is, or has been, not of what must be" (Reid, Ess. on the powers II, 281). Unser Geist ist so konstituiert, daß er nur nach gewissen Prinzipien denken kann, denen er zustimmen muß. „All reasoning must be from first principles; and for first principles no other reason can be given but this, that, by the constitution of our nature, we are under a necessity of assenting to them" (Inquir. V, 7). Zu diesen Prinzipien gehören der Grundsatz der Kausalität und der Substanz, auch die mathematischen Axiome. Das Haltbare im Rationalismus hat der von Kant durchgeführte Kritizismus konserviert. Schon bei J. G. Fichte tritt der Rationalismus extremer auf, dem Denken wird die Kraft, das objektiv Seiende in gewissem Sinne aus sich heraus zu produzieren, zugeschrieben, freilich nicht dem individuell beschränkten, sondern dem absoluten, allgemeinen, überindividu-

ellen Denken. Bei Hegel wird dieses zur „Idee“, welche durch einen dialektischen Selbstentfaltungsprozeß sich in das System der das Seiende konstituierenden ideellen und zugleich realen Inhalte „entzweit“. Unabhängig von der Erfahrung erzeugt dieses reine Denken auch im Bewußtsein des Individuums den als objektiv zu betrachtenden Inhalt, da Denken und Sein im Grunde „identisch“ sind. Rationalistisch denken in verschiedenem Maße Bardili, Chr. Krause, Herbart (gemäßigt), V. Cousin, nach welchem die „raison impersonelle“ in uns die Grundbegriffe erzeugt, Rosmini, W. Rosenkrantz,[1]) Boström u. a., teilweise auch Vertreter des Kritizismus, wie H. Cohen (das Denken „erzeugt“ das Sein) u. a.

3. Eine kritische Prüfung der Grundgedanken des Rationalismus ergibt folgendes. Es ist das Verdienst des Rationalismus, den Wert des Denkens überhaupt, des begrifflichen Denkens insbesondere energisch betont zu haben. Es ist richtig, daß ohne Denken wahre und objektive Erkenntnis unmöglich ist, da bloßes Wahrnehmen und Vorstellen noch keine Erkenntnis ist oder gar allgemeingültige Erkenntnisse gewährt. Erkenntnis ist kein passiver, aus den Erlebnissen der Sinne von selbst, automatisch, mechanisch entspringender Vorgang, sondern Produkt einer aktiven Denkbetätigung. Erst das Denken in seiner analytisch-synthetischen, vergleichend-beziehenden, begreifend-urteilenden, kritischen Funk-

[1]) W. Rosenkrantz formuliert gut das Wesen des Rationalismus, wenn er sagt „1. daß die menschliche Vernunft die Begriffe, deren sie zum Erkennen alles Seienden bedarf, nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus sich selbst gewinnen kann, und 2. daß sie auch zu dem wahren Seienden selbst, insoweit ihr solches überhaupt zugänglich ist, nicht durch die Erfahrung, sondern nur durch sich selbst zu gelangen vermag“ (Wissensch. d. Wissens II, 320 ff.). Nach Carriere trägt unsere geistige Entwicklung „ihre Normen in sich, nach denen sie zum Bewußtsein kommt und die Gedankenwelt erzeugt. Und diese Normen und Formen des Denkens sind selber vernunftnotwendig“ (Die sittl. Weltordn. S. 112 f.).

tion gestaltet den „Stoff“ der Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntnis, erst das Denken bestimmt, in und auf Grund der Erfahrung, was als „seiend“, als „wahrhaft seiend“ zu setzen und anzuerkennen ist. Nicht die einzelne Wahrnehmung oder Vorstellung, sondern erst die gedankliche Verarbeitung des Vorstellungsinhaltes, erst der so erarbeitete Begriff enthält Realität im Sinne der symbolischen Fixierung derselben. Den Gegenstand allgemeingültiger Erkenntnis erstellt erst das begriffliche Denken, indem es von den Zufälligkeiten, den individuell subjektiven und wechselnden Momenten der Erfahrung abstrahiert und das Konstante, Wesentliche, Objektive logisch-methodisch, in einem Prozesse beständiger Geistesarbeit, zur Geltung bringt. So ist die „Vernunft“, das Logische, eine formale Quelle aller Erkenntnis, das Erkenntniskonstituierende, die „Erkenntnisdominante“, wenn man so sagen darf.

4. Aber der Rationalismus überschätzt vielfach die Leistungsfähigkeit des rein begrifflichen Denkens, des Logischen überhaupt. Daß er die formalen Gesetze des Denkens selbst, wie sie sich auch in der Mathematik und in der „reinen“ Naturwissenschaft bekunden, als einen „ursprünglichen Erwerb“ der Vernunft ansieht, daß er die Gültigkeit dieser Gesetze als im „reinen“ Denken wurzelnd und ihre Notwendigkeit als eine vom Wechsel der Empirie logisch unabhängige, selbstgewisse, unaufhebbare betrachtet, kurz, daß er die Gesetzlichkeit des Denkens als ein „A priori“ aller Erfahrung erkennt, muß ihm freilich hoch angerechnet werden; wir werden dies später noch zu begründen haben. Aber was entschieden abzulehnen ist, das ist der Ontologismus, die Ableitung objektiver und transzendenter, jenseits aller Erfahrung belegener Wesenheiten aus dem reinen Denken allein, und auch der später gemachte Versuch, den Inhalt dessen, was nur durch denkende Bearbeitung und Weiterführung des Erfahrungsmaterials erkannt werden kann, auf „dialektischem“, Begriffe aus Begriffen entwickelnden Wege zu dedu-

zieren. Es ist nur Selbsttäuschung, wenn man glaubt, Erkenntnisse materialer Art aus reinem Denken ableiten zu können, es ist die bloße Denknotwendigkeit unabhängig von aller Erfahrung noch kein genügendes Kriterium der Realität des Gedachten, und es folgt aus bloßen Begriffen, wie besonders Kant, der energische Bestreiter des spekulativen Ontologismus, gezeigt hat, noch nicht die Existenz, die objektive Realität des logisch Gesetzten.[1]) Das reine Denken kann auf rein begriffliche und um die Data der Erfahrung unbekümmerte Weise keine bestimmte Realität erzeugen oder mit Sicherheit erschließen, so wenig auch „Erfahrung" allein zur objektiven Setzung von Realität genügt. Das Denken ist eine Quelle und ein Mittel, ein konstituierender Faktor der Erkenntnis, aber für sich allein ist es noch nicht selbst Erkennen, es bedarf dazu eines Inhaltes, der nicht selbst aus dem Denken stammt, sondern auf Erlebnisse vorbegrifflicher Art zurückführt. Zwar nicht die Gegenstände der Erkenntnis selbst sind, wie der dogmatische Realismus und Empirismus meint, „gegeben", wohl aber der „Stoff" zur Formung von Inhalten zur Gegenständlichkeit, und dieser Stoff ist unmöglich, nur künstlich höchstens, auf lauter Gedankliches, Begriffliches, Abstraktes, Logisches zu reduzieren. Ein Denken ohne Stoff, an dem es sich betätigen kann, nach ureigenen Tätigkeitsgesetzen, ist ein Unding; man kann höchstens von der Besonderheit der Denkinhalte abstrahieren und so ein „reines" Denken als ein Denken

[1]) „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte" (Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 474). Denn Sein, Existenz ist „kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst" (a. a. O. S. 472).

seiner selbsteigenen Gesetzlichkeit und formalen Produkte erhalten, wovon weiter unten, bei der Besprechung des kritischen Apriorismus die Rede sein wird. Denken ist primär und unreflektiert stets ein Denken, ein logisches Bestimmen von etwas, was nicht selbst Denken ist, mag es auch zum Teil schon gedanklich geformt, begrifflich sein. Ein Denken ohne alles Anschauliche ist, wie Kant betont, „leer“; es gleicht dem Münchhausen, der sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpf zieht, es fehlt ihm das, durch dessen Bearbeitung es erst ein lebendiges, konkretes Denken sein kann.

5. Die Lehre von den „angeborenen Ideen“ hat man seit Locke wiederholt bekämpft und mit ihm auch wiederholt mißverstanden. Denn der Kern dieser Lehre liegt nicht im Psychologischen, und kaum ein besonnener Rationalist hat an die bewußte Existenz fertiger Begriffe schon in der kindlichen Seele geglaubt. Das „An- und Eingeboren“ sollte vielmehr in erster Linie besagen, daß der Geist in sich selbst gewisse „Anlagen“ hat, vermöge deren er Begriffe mit Notwendigkeit prozudiert, die durch Erfahrung nur „ausgelöst“ werden, von ihr aber logisch unabhängig sind, mögen sie zeitlich auch später entwickelt und bewußt werden als die sinnliche Erfahrung. Cum grano salis genommen, ist daran etwas Richtiges und Haltbares. So wenig jemand noch geneigt sein kann, bestimmte angeborene „Potenzen“ in der Seele vorauszusetzen, so wenig die Erkenntniskritik die Hypothese einer immateriellen, mit gewissen positiven, festbestimmten „Vermögen“ erfüllten Seelensubstanz zu machen und den Schwerpunkt auf eine metaphysisch-psychologische Ableitung der Grundbegriffe zu legen berechtigt ist, so kann und muß sie doch zugeben, daß nicht bloß die Grundbegriffe, sondern überhaupt alle geistigen Gebilde in der allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewußtseins „präformiert“ sind, teils ursprünglich, teils als Folge der Vererbung von Dispositionen, entstanden durch vielfache „Übung“ der Vorfahren. Von „außen“ ge-

langen die seelischen Gebilde nicht in das Subjekt hinein, alle Erlebnisse als solche können durch äußere Reize ausgelöst, nicht aber von ihnen erzeugt werden, sondern sie sind als Reaktionen des Subjekts selbst aufzufassen, in dessen „Natur“ sie von vornherein in Form der psychischen Dispositionen (mit einer physiologischen Erscheinungsseite) angelegt sind wie dies Leibniz, Beneke u. a. richtig erkannt haben. Im besonderen Sinne „angeboren“ sind die formalen Wahrheiten nur, als sie erstens logisch unabhängig von der sinnlichen Erfahrung, zweitens in der Gesetzlichkeit des Denkens selbst unmittelbar gegründet sind. An sich aber hat das A priori, das Anschauungs- und Denknotwendige, nichts mit dem „Angeboren“ zu tun, es ist logisch zu verstehen, wie immer es psychologisch-genetisch dargestellt werden kann. Die logische Apriorität kann nicht etwa, wie Spencer, Lewes, Ostwald, L. Stein u. a. meinen, durch Berufung auf angeborene Dispositionen als Resultat gattungsmäßiger Erfahrungen gerechtfertigt oder ersetzt werden. Es gibt angeborene Dispositionen, die nicht zu apriorischen Erkenntnisformen führen (z. B. die Empfindungsdispositionen), und anderseits ist die logische Apriorität von Anschauungs- und Denkformen (z. B. die des Raumes) mit einer Genesis der „Form“ im Bewußtsein durchaus vereinbar. Apriorische Gültigkeit eines Urteils hat mit psychologischer Apriorität nichts zu tun, Apriorismus ist nicht notwendig Nativismus, und Nativismus bedingt noch nicht logischen Apriorismus, rechtfertigt ihn noch nicht, schließt den Empirismus nicht aus. Die „evolutionistische“ Erkenntnistheorie setzt notgedrungen die logisch-apriorische Geltung der formalen Bestandteile der Erkenntnis schon voraus, sie kann diese nicht deduzieren, nicht erkenntniskritisch legitimieren.

6. Ein Fehler des Rationalismus war die unzureichende und unrichtige Auffassung des Verhältnisses von Erfahrung und Denken, die Unterschätzung des ersteren, die Überschätzung des andern Faktors, die Verkennung der

Rolle sinnlich-anschaulicher Erlebnisse. Daß vor allem in dem Formalen der Anschauung eine wichtige Quelle objektiv-notwendiger Wahrheiten vorliegt und daß das Denken gerade in und an der Erfahrung und gerade für mögliche Erfahrung und Erfahrungsmöglichkeit seine Kraft bewährt, nicht aber so sehr in der metaphysischen, transzendenten Erkenntnis, daß das Denken schon grundlegend für die Erfahrung ist, das hat der Rationalismus, soweit er nicht (wie bei Plato, Descartes, Galilei, Leibniz u. a.) einen „kritizistischen“ Einschlag hat, nicht gebührend erkannt und das unterscheidet ihn wesentlich, trotz mancher Ähnlichkeiten, vom kritisch-formalen Apriorismus. Auch hat der Rationalismus keineswegs immer die „Spontaneität“, die logisch „erzeugende“ Kraft des Denkens beachtet, sondern er hat nicht selten seine Zuflucht zu einer Art mystischen Empirismus genommen, der die „angeborenen Ideen“ als von Gott der Seele verliehene oder offenbarte Gaben[1]) ansieht, als Geschenke der Gottheit, die der Geist rezeptiv aufnimmt, nicht aber sich aktiv erarbeitet; schon in der Platonischen Lehre von der *ἀνάμνησις* liegt der Keim zu solcher Auffassung, mit der sich die von Augustinus, Malebranche u. a. vertretene Lehre berührt, daß wir mittels der in Gott liegenden und von uns, die wir an der ewigen Wahrheit partizipieren, erschauten Ideen „in Gott“ erkennen. Das Denken erscheint bei manchem Rationalisten als eine Art geistiger Sinn, als ein übersinnliches Wahrnehmungsorgan, welches die an sich gegebenen „intelligiblen“ Objekte nur rezeptiv zu erfassen braucht („Rationalistischer Sensualismus“). Die neueren rationalistischen Erkenntnistheorien hingegen wollen einen streng logischen, antipsychologischen Standpunkt einnehmen.

Gewiß ist Erkenntnis kein Produkt reiner Erfahrung, gewiß stammt die Gewißheit der Grundlagen objektiver Er-

[1]) So ist z. B. nach Fénelon die angeborene Idee „le sceau de l'ouvrier tout puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage“ (De l'exist. de Dieu, p. 132).

fahrung nicht aus dem Inhalte derselben, aber ohne alle Erfahrung gibt es keine Erkenntnis, und es ist sicher, daß Erkenntnis nur mit der Erfahrung beginnt und an, wenn auch nicht in allem aus ihr sich entfaltet und bewährt. Erkenntnis ist, formal, geistige, rationale Bearbeitung eines empirisch gewonnenen Stoffes. Wo Erfahrung nicht mehr möglich ist, da gibt es wohl ein durch Forderungen der Vernunft bedingtes metaphysisches Denken am Leitfaden transzendenter Ideen, aber keine direkte und sichere Erkenntnis irgendwelcher übersinnlicher Existenz.[1])

§ 10.

Der Empirismus.

1. Mit dem Namen „Empirismus" bezeichnet man ziemlich verschiedenartige Ansichten, die aber jedenfalls etwas Gemeinsames aufweisen und sich leicht als Differenzierungen einer Grundannahme darstellen lassen. Aller Empirismus richtet seine Angriffe gegen den Rationalismus und Apriorismus jeder Art. Er bestreitet die Existenz von Erkenntnissen und Erkenntnisbestandteilen, die vor und unabhängig von aller Erfahrung dem Geiste eignen sollen. Die reine Vernunft, das begriffliche Denken allein ist keine Quelle von Erkenntnissen, von Begriffen oder Urteilen mit objektivem Wahrheitscharakter. Durch reines Denken kann keinerlei Existenz oder Realität mit Anspruch auf Gültigkeit gesetzt werden. Alles Denken ist an die Erfahrung gebunden, will es objektives Sein erfassen. Erkenntnis ist insofern durchwegs ein Produkt der Erfahrung, der gesamte Erkenntnisinhalt ist empirisch,

[1]) „Wo also Wahrnehmung und deren Fortgang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen" (Kant, Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Valentiner, S. 255).

stammt aus der Erfahrung, gründet in ihr. Erfahrung allein legitimiert ein Urteil als objektiv, nur das Erfahrbare hat Realität, nur soweit mögliche Erfahrung reicht, gibt es objektive Erkenntnis. Alle auf Realität bezüglichen Begriffe entspringen aus der Erfahrung, auch die abstraktesten entnehmen ihren Inhalt aus (äußerer oder innerer) Erfahrung; angeborene oder apriorische Begriffe gibt es nicht. Begriffe, die nicht auf Erfahrung zurückzuführen sind, sind entweder rein formaler Art (wie etwa die mathematischen Begriffe oder bloße „Scheinbegriffe" ohne realen Gehalt, ohne logischen Wert, höchstens zu praktischen Zwecken brauchbar. Durch Abstraktion und Induktion aus der Erfahrung entstehen auch die allgemeinsten Ideen und Grundsätze, wenn auch infolge biologisch-psychologischer Faktoren das Subjekt zu gewissen „Antizipationen", zu gewissen, der Erfahrung vorgreifenden Erwartungen und Annahmen, Voraussetzungen gelangt. In unseren Begriffen ist nichts, was nicht aus Wahrnehmung und Erfahrung stammt; das Denken kann wohl Erfahrungsinhalte verknüpfen und zueinander in Beziehung setzen, in Begriffen einheitlich zusammenfassen und sich dadurch von der Notwendigkeit, stets auf die Einzelfälle zurückzugehen, frei machen, aber es kann niemals ohne Erfahrung objektive Begriffe erzeugen, es ist von den Erfahrungstatsachen durchaus abhängig.

2. Während der gemäßigte („rationale") Empirismus das Denken als eine dem Wahrnehmen koordinierte Geistestätigkeit von eigener Gesetzlichkeit anerkennt, die nur bezüglich ihres Inhaltes durchaus auf Erfahrung angewiesen ist, und während er in der inneren Erfahrung eine eigene Quelle von gültigen Begriffen erblickt, behauptet der sensualistische Empirismus (Sensualismus), alle Erkenntnis, ja auch das Denken selbst, sei nur ein Produkt oder eine Fortsetzung der Sinneswahrnehmung und ihres Inhaltes, das sinnlich Gegebene sei der Gegenstand der Erkenntnis oder verbürge allein die Realität des als objektiv Gedachten. Über die Beschreibung, Ordnung und Vereinfachung der wahrnehmbaren Tatsachen, der sinnlich

vermittelten Erlebnisse hinaus bringt es das wahre Denken nicht. Es gibt keine absolut denknotwendigen, von Erfahrung unabhängigen Grundsätze, sondern der biologisch-psychologische Begriff der „Denkökonomie“ ist das oberste Regulativ zur Bearbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, im Sinne möglichster Kraftersparung durch Zusammenfassung gleichartiger Tatsachen in je einer begriffliche Einheit. Nicht die Tatsachen durch Hypothesen zu erklären, sondern sie möglichst eindeutig und vollständig in ihren Zusammenhängen, gegenseitigen „Abhängigkeiten“ zu beschreiben, um die Erscheinungen voraussagen und beherrschen zu können, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Denkzutaten, wie etwa die Begriffe der Kausalität, Substanz u. dergl. sind ohne logischen Wert, sind zu „eliminieren“ oder höchstens „denkökonomisch“, in vereinfachenden Formeln, zu gebrauchen. Nur soweit sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung reicht, gibt es Erkenntnis, alles andere ist Hirngespinst oder mindestens unwissenschaftlich. Diese Art des Empirismus heißt (seit Comte) auch Positivismus, von dem es aber mehrere Abarten gibt.

Da für den Empirismus objektive Tatsachen schon als „gegeben“ gelten, so daß sie vom Denken gleichsam nur abgebildet oder begrifflich fixiert zu werden brauchen, so hat man nicht mit Unrecht vom Empirismus als dem „Gegebenheitsstandpunkt“ gesprochen.

Die neueste Richtung des Positivismus, die des sensualistischen Positivismus (Avenarius, Mach u. a.) nennt sich gern den Standpunkt der „reinen Erfahrung“ (bei Avenarius „Empiriokritizismus“). Zu den „Positivisten“ rechnet man auch Denker, welche keineswegs dem Sensualismus huldigen, sondern nur die Erkenntnis auf Erfahrungstatsachen einschränken (Laas, Dilthey u. a.). Von extremen „Aprioristen“ werden auch zuweilen Denker als „Empiristen“ bezeichnet, die man besser als Vertreter des „Kritizismus bestimmt.

3. Im Altertum erscheint bei den Griechen als „sensualistischer Positivist“ wohl schon Protagoras. Wie er erblicken

die Kyrenaiker in der Sinneswahrnehmung das Kriterium der Realität. Die Stoiker lehren den empirischen Ursprung der Begriffe, von denen aber manche *κοιναὶ ἔννοιαι*, Gemeinbegriffe aller Menschen sind; die Seele ist eine leere Tafel, bevor sie die Eindrücke der Erfahrung aufnimmt. Sensualisten sind die Epikureer, welche die Evidenz des Sinnlichen betonen; in den Sinnen hat jeder Begriff seinen Ursprung (*πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αισθήσεων ἤρτηται*, Diogen. Laërt. X, 32). Einen gewissen Zug zum Empirismus verrät im Mittelalter besonders Wilhelm von Occam. Der erhöhte Wirklichkeitssinn der Renaissancezeit und die Ausübung naturwissenschaftlicher Methodik zeitigt mannigfache empiristische Tendenzen. Den Wert methodischer Erfahrung betonen Leonardo da Vinci, Paracelsus, Galilei u. a., während Fracastoro, Campanella, Telesio u. a. die Erkenntnis empiristisch, ja teilweise auch sensualistisch ableiten. Die Theorie der Induktion als der wahrhaft produktiven empirischen Forschungsmethode gibt zuerst Francis Bacon, der das begrifflich-syllogistische Verfahren der Scholastik bekämpft. Aber man darf nicht bei der „vaga experientia“ stehen bleiben, muß vielmehr die Erfahrung denkend kontrollieren. Empiristisch-sensualistisch lehren Hobbes, Gassendi, Montaigne u. a Systematisch begründet den Empirismus Locke. Er bekämpft die Lehre von den angeborenen Ideen, die man weder bei Kindern noch bei allen Menschen vorfinde. Die Seele ist bei ihrer Geburt eine „tabula rasa“, ein „white paper“. Alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung, aus der sinnlichen („sensation“) und der inneren Erfahrung („reflection“). „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ — im Denken, in den Begriffen ist nichts enthalten, was nicht aus einer Art der Erfahrung stammt. Erfahrung von Dingen entsteht dadurch, daß der Geist seitens dieser Eindrücke empfängt, die er mit Empfindungen beantwortet. Das Denken vermag nur gegebene Erfahrungsinhalte zu verknüpfen, zu trennen, in Relationen zu bringen und aus den Vorstellungen abstrakte Begriffe (zum Teil überempirischer Wesen: Gott,

Seele) zu gewinnen. Empirist ist auch Berkeley, der die innere Erfahrung besonders wertet und für die äußeren Tatsachen schon einen gewissen Positivismus vertritt, der noch schärfer bei Hume, aber auch dem seelischen Leben gegenüber, zutage tritt. Nach Hume gibt es apriorische Gewißheit nur in der Mathematik, welche es nur mit gedanklichen Beziehungen, nicht mit Tatsachen zu tun hat. Alle Begriffe und Vorstellungen („ideas"), welche Anspruch auf Gültigkeit haben, stammen aus (äußeren oder inneren) Erlebnissen, „Eindrücken" („impressions"), auf Tatsachen der Erfahrung, auf Impressionen bezieht sich alles Erkennen „(Impressionismus"). Das Denken dient nur zur Verbindung von Erfahrungsdaten; Erfahrung selbst besteht in einem Folgern von Erlebnissen auf andere, zukünftige, bedingt durch Assoziation der Vorstellungen, Gewohnheit, Glaubensgefühl („belief"), Erwartung. Was nicht als eine „Kopie" von Impressionen sich erweist, ist ohne logische Grundlage, ist nur biologisch-psychologisch bedingt, indem ein Trieb nach Herstellung festerer Zusammenhänge, als sie gegeben sind, die Einbildungskraft zur Annahme von Substanzen und eines Kausalnexus psychologisch nötigt, ohne daß empirisch kausale Notwendigkeit, ein inneres Band zwischen den Erscheinungen und ein beharrlicher Träger derselben zu konstatieren, zu erleben wäre und ohne daß das Denken rein logisch zu solchen Kategorien gelangt. Das Denken hat „nichts weiter als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gegebenen Stoff zu verbinden, umzustellen oder zu vermehren" (Inquir. sct. 2). Nach Condillac ist das Denken selbst ein Produkt der Empfindungen, es geht aus ihnen hervor; die Seele verhält sich hierbei rein passiv. Sensualisten sind auch Holbach, Helvetius, Lamettrie, Cabanis u. a. Rationale Empiristen sind Goethe, Herder u. a., während die den Vorrang der inneren Erfahrung betonenden Maine de Biran, Fries, Beneke u. a., ebenso wie Schleiermacher, Herbart, Erhardt u. a., auch als Kritizisten zu bezeichnen sind. Empiristen sind entschieden L. Feuerbach, L. Knapp,

Czolbe, Ueberweg, Dühring, Caspari, Opzoomer, C. Göring, Bärenbach, v. Kirchmann u. a. Den neueren Positivismus als Einschränkung aller wissenschaftlichen Erkenntnis auf Tatsachen und deren konstante, gesetzliche Zusammenhänge mit Elimination des „Metaphysischen" und mit dem Grundsatz „Savoir pour prévoir pour pouvoir" hat Aug. Comte begründet. Von ihm beeinflußt, gab J. St. Mill dem Empirismus eine neue Grundlegung durch seine Theorie der Induktion, welche nach ihm die Quelle auch der obersten Axiome der Wissenschaft, z. B. des Kausalprinzips ist. Die Annahme der Gleichförmigkeit der Natur ist die allen andern Induktionen zugrunde liegende allgemeinste Induktion. Auch die Mathematik hat rein empirische Grundlagen, ihre Gebilde sind idealisierte Abstraktionen. Einen empiristischen Positivismus vertreten auch E. Laas, Jodl, C. Göring u. a., teilweise auch Dilthey, Riehl u. a., ferner Taine, Spencer, Lewes u. a. Die beiden letzteren beachten die Anschauungs- und Denkformen als ererbte Anlagen aus den Erfahrungen der Gattung; so auch Ostwald, L. Stein u. a.[1]) Den biologischen Faktor der Erkenntnis betonen ferner Nietzsche, Avenarius, Mach, Jerusalem, Simmel, Potonié, der „Pragmatismus" u. a.

Den Standpunkt der „reinen Erfahrung" oder doch des

---

[1]) vgl. Spencer, Psychol. II § 332; Ostwald, Annal. d. Naturphilos. 1902, S. 52; L. Stein, An der Wende des Jahrhunderts S. 30: Für den „evolutionistischen Kritizismus" steht es fest, daß „der Empirismus für den Naturmenschen, der Nativismus für den Kulturmenschen" gilt. „Zeit, Zahl, Raum, Kausalität, wie die Verstandeskategorien überhaupt, sind nichts anderes, als das Alphabet, welches sich die Menschen im Kampfe ums Dasein als Schutzmaßregeln gebildet haben, um erfolgreich im Buche der Natur lesen zu können" (a. a. O. S. 6). — Gewiß haben die Denk- und Erkenntnismittel auch eine biologisch-selektorische Bedeutung, aber es ist unstatthaft, ihren logischen Wert daraus ableiten zu wollen. Die Gültigkeit der Fundamentalbegriffe ist mehr als bloße biologische Nützlichkeit, sie ist auch nicht biologisch-genetisch zu deduzieren, sondern ist „transzendentaler", Erfahrung ermöglichender Art; die Zweckmäßigkeit der Grundbegriffe und Grundsätze besteht in erster Linie in ihrer Leistung für das Erkennen als solches. Die biologische Zweckmäßigkeit ist von ihr schon abhängig.

Ersatzes hypothetischer Erklärung durch „vollständige Beschreibung" nehmen Naturforscher wie R. Mayer, Kirchhoff, Hertz, Duhem, Stallo, Poincaré, Ostwald, Mach u. a. ein. Abbildung der sinnlich gegebenen Tatsachen durch das Denken ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, das Denken muß so verfahren, daß „die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände" (Hertz, Die Prinzip. der Mechan. 1894, Vorwort). Beschreibung, Vergleichung, Analyse und Synthese („Isolation" und „Superposition" nach P. Volkmann) sind die Funktionen des wissenschaftlichen Denkens.

Den Standpunkt der „reinen Erfahrung" verficht R. Avenarius, der in seiner „Kritik der reinen Erfahrung" einen „Empiriokritizismus" lehrt. Er stellt sich die Aufgabe, einen „Weltbegriff" zu gewinnen, der von allen hypothetischen Zutaten des Denkens, von allen Gebilden einer die Erfahrung verfälschenden „Introjektion" frei ist, der nichts enthält als reine Erfahrung, d. h. wirkliche Erlebnisinhalte in ihrer Zuordnung zu menschlichen Individuen. „Reine Erfahrung" ist ein „Ausgesagtes", welches „in allen seinen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat" (Synthetischer Begriff der Erfahrung) oder Erfahrung, welcher „nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich selbst nichts anderes als Erfahrung ist" (Analytischer Erfahrungsbegriff, Krit. d. rein. Erfahr. I S. 4 ff.). Der „natürliche Weltbegriff", der noch nicht durch „Introjektion", durch unberechtigte Einlegung des Wahrgenommenen als Vorstellung in die Erkennenden, die Welt in Innen- und Außenwelt, in Subjekt und Objekt, in Psychisches und Physisches, in vorgestellte und an sich seiende Welt gespalten hat, ist durch Elimination der „verfälschenden Denkzutaten" auf kritischem Wege zu restituieren (Der menschliche Weltbegriff). Das Denken ist keine selbständige Geistesaktion, sondern nur ein besonderer „Charakter" der Erlebnisse selbst, die teils als „Sachhaftes",

teils als „Gedanke" sich darstellen, der nur ein „Nachbild" der Wahrnehmung ist (Krit. d. rein. Erfahr. II, 77). Geleitet wird das Denken vom „Prinzip des kleinsten Kraftmaßes", vermöge dessen der Geist als Ideal ein „heterotisches Minimum" anstrebt und alles Neue durch Bekanntes assimiliert (Philos. als Denken der Welt, Vorw.).[1]) Das Erkennen ist zugleich ein biologischer Prozeß, eine „Abhängige" der „unabhängigen Vitalreihe", durch deren Ablauf (Störungen und Selbsterhaltung, „Schwankungen" im „System C", d. h. dem Großhirn) bedingt, von „Problemisation" zu „Deproblemation" fortschreitend, von „Beunruhigung" zum geistigen Gleichgewichte, von Vitalitätsminderung zum Maximum der Vitalität. Mit Avenarius stimmen überein Carstanjen, J. Petzoldt, der an die Stelle des Prinzips des kleinsten Kraftmaßes das Stabilitätsprinzip setzt und die Kausalität durch das Gesetz der „eindeutigen Bestimmtheit" ersetzen will (Einführ. in d. Philos. d. rein. Erfahr., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 14), R. Willy u. a., teilweise auch R. Wahle, der aber zugleich „Agnostiker" ist, indem er die den subjektiven und objektiven „Vorkommnissen" zugrunde liegenden „Urfaktoren" für unerkennbar hält, und H. Gomperz, der den „Pathempirismus" vertritt, d. h. einen „Standpunkt, der zwar wie der ideologische Empirismus alle Begriffe auf Erfahrung zurückführt, in dieser Erfahrung indes nicht wie jener bloß Vorstellungen, sondern auch Gefühle (als ihre Formen) anerkennt" (Weltanschauungslehre I S. 293). Durch seine Unterscheidung der „reaktiven Erfahrung" und der Formen der Erfahrung (Kategorien = gefühlsmäßige „Charaktere") vom Erfahrungsinhalt nähert er sich dem Kritizismus. Noch mehr aber H. Cornelius. Erkenntnis bezieht sich nur auf mögliche Erfahrung, deren Formen aber a priori, von den Einzelerfahrungen unab-

[1]) Das Prinzip der Denkökonomie erklärt auch Hodgson für fundamental („Fundamental law of all reasoning", Philos. of Reflexion I, 296). — P. Dubois-Reymond, Über d. Grundlagen d. Erkenntnis in d. exakt. Wissenschaften, 1890; Duhem, La théorie physique 1906; Poincaré, Der Wert der Wissenschaft 1906.

hängig sind, den Zusammenhang der Erfahrung und deren Objektivität herstellen. Im letzten Grunde ist es „nur unser begreifendes Denken, welches Ordnung und Gesetz in das Chaos der Erscheinungen bringt“ (Einl. in d. Philos. S. 298). Die obersten Grundsätze des Erkennens sind Formeln für die „Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter konstante empirische Zusammenhänge“, die für die Einheit unserer Erfahrung unentbehrlich ist (a. a. O. S. 294). Diese Einordnung ist geleitet durch das Prinzip der Denkökonomie, das Grundgesetz der „Zusammenfassung der Erscheinungen unter Erfahrungsbegriffen“ (a. a. O. S. 257). Die „naturalistischen“ Begriffe müssen von den metaphysischen Zutaten gereinigt und als reine Formulierungen von Erfahrungszusammenhängen legitimiert werden (a. a. O. S. 46ff.). Die biologische, praktisch-teleologische Grundlage des Erkennens betont E. Mach. Der Trieb nach Selbsterhaltung ist der subjektive Quell der Erkenntnis, der Motor alles Denkens. Die Wissenschaft ist aus dem Willen zum Leben entsprungen und aus der Technik hervorgegangen. Die Methoden der Wissenschaft sind „ökonomischer Natur“. Die Wissenschaft sucht den „sparsamsten, einfachsten begrifflichen Ausdruck“ für ganze Klassen von Tatsachen, die sie in abgekürzter, einfacher, aber vollständiger Weise „beschreibt“, um Denkarbeit zu ersparen und künftige Erfahrungen vorauszusagen. Alle „hypothetischen“ Zutaten des Denkens sind theoretisch wertlos, die Kategorien (Substanz, Kausalität) haben nur „praktischen“ Wert, nur denkökonomische Bedeutung. „Anpassung“ unsrer Gedanken an die Tatsachen und aneinander ist alles, was das Denken theoretisch leisten kann. Absolut gewisse, apriorische Erkenntnisse gibt es nicht. Begriffe und Gesetze sind nur „gekürzte Anweisungen“ auf „ökonomisch geordnete, zum Gebrauch bereitliegende Erfahrungen“. In der Nachbildung sinnlicher Tatsachen durch unsere Gedanken besteht objektive Erkenntnis. Die Mathematik hat es mit Konstruktionen des Denkens zu tun, mit geistigen Operationen (wie die Logik) und idealisierten Objekten (in der

Geometrie); sie unterscheidet sich, wie alle formale Wissenschaft von den realen nur durch die geringere Zahl ihrer Voraussetzungen und die Gleichförmigkeit ihrer Inhalte. Alle Erkenntnis ist relativer Art, absolute Notwendigkeit und Gewißheit gibt es nicht. Die Axiome der Wissenschaft sind Definitionen und Postulate, willkürlich aufgestellt, aber durch ihre empirische Brauchbarkeit bedingt. Eine Ergänzung des Beobachteten durch das Denken ist möglich und notwendig, „soweit die Ergänzung durch den beobachteten Teil bestimmt" ist (Erk. u. Irrtum S. 3). Durch ihr Abstrahieren idealisiert die Wissenschaft ihre Objekte (a. a. O. S. 137). Vergleichung von Tatsachen, Analogiefindung, Zurückführung des Unbekannten, Neuen auf bewährte Erfahrung, auf Bekanntes ist die Leistung der Wissenschaft (a. a. O. S. 217f.). Ohne hypothetische Vermutungen, die aber nicht dogmatisch als Realitäten aufzufassen sind, und ohne Voraussetzungen kommt die Wissenschaft nicht aus. So ist z. B. die Voraussetzung der Abhängigkeit der Elemente der Erfahrung voneinander eine Voraussetzung des Forschens, aber sie ist nicht angeboren, ist ein Entwicklungsprodukt (a. a. O. S. 270ff.), wenn es auch richtig ist, daß der Organismus Angeborenes mit auf die Welt bringt (z. B. die Reflexerregbarkeit, das System von Raum- und Zeitempfindungen, die spezifischen Sinnesenergien; a. a. O. S. 275). Die „instinktive Erwartung von Beständigkeiten, die durch die Wechselbeziehung des Subjekts und seiner Umgebung sich herausgebildet hat", wird schließlich „als absichtliche, bewußte, als erfolgreich erprobte und neuen Erfolg versprechende methodologische Voraussetzung, als Postulat an die Forschung herangebracht" (a. a. O. S. 277; ähnlich Oelzelt-Nevin, Kleinere philos. Schrift. 1901 S. 28ff.). Die Selbsttätigkeit des Forschers ist für die genaue Ermittlung des Tatsächlichen und dessen begriffliche Darstellung wichtig. Bei der Auffindung neuer Erkenntnisse fällt die Hauptarbeit der Abstraktion und der Phantasietätigkeit zu (a. a. O. S. 313f.; vgl. Wärmelehre[2] S. 39, 364, 386; Anal. d. Empfind.[4] S. 26ff.; Populärwiss. Vorles.[3] S. 208 u. ö.). Den biologischen Faktor

des Erkennens berücksichtigen Nietzsche (Bd. X S. 183; VII 1, 6; XV 268 ff.), Simmel, L. Stein (An d. Wende d. Jahrhund. S. 24), Kleinpeter (Die Erkenntnistheor. d. Naturforsch. d. Gegenwart S. 139 f.); Jerusalem (Einleit. in d. Philos.[3] S. 82 ff.). Nach ihm entstammt der, später zum funktionellen Bedürfnis gewordene Trieb nach Erkenntnis dem Lebenserhaltungstriebe. „Der Mensch muß sich in seiner Umgebung zurechtfinden, er muß wissen, wessen er sich von den ihn umgebenden Objekten zu versehen hat, muß ihre aktuellen und ihre potentiellen Kraftäußerungen verstehen und deuten lernen, wenn er sich in ihrer Mitte soll erhalten und sie nach und nach soll beherrschen können" (a. a. O. S. 83). Das Denken hat sich als ein Mittel zur Lebenserhaltung entwickelt (Der krit. Idealism. S. 146). Das theoretische Erkennen hat sich aus dem wertenden, Stellung nehmenden Ich entwickelt (a. a. O. S. 153); den logischen Begriffen gehen die „typischen Vorstellungen" voran, welche biologisch bedeutsame Merkmale der Dinge zusammenfassen (a. a. O. S. 154). Die Denkmittel hat aber der Mensch nur im Verein mit seinen Genossen, sozial erarbeitet (a. a. O. S. 158). Alle Erkenntnis ist empirisch, auch die logischen Gesetze sind aus der Erfahrung abstrahiert, sind Naturgesetze. „Sie gestatten es, die Erfahrungen besser zu ordnen, zu verdichten und rascher verwertbar zu machen" (a. a. O. S. 78). Das Denken kann von selbst nichts erzeugen, es bearbeitet nur den Erfahrungsstoff (a. a. O. S. 86).

3. Bei der Kritik des Empirismus ist zu beachten, daß so mancher Empirist nicht umhin kann, die Notwendigkeit gewisser Voraussetzungen empirischer Erkenntnis zuzugeben, die er wohl für nicht „apriorisch" ausgibt, die aber, wie sich zeigen läßt, nicht aus der Erfahrung stammen, sondern ihr logisch vorangehen. Wir wenden uns zunächst gegen den konsequenten Empirismus und Sensualismus, um zu sehen, ob die Konsequenz des „reinen Erfahrungs"-Standpunktes aufrechtzuerhalten ist oder nicht.

4. Zunächst sei, mit Rücksicht auf das erkenntnis-psychologische Moment, auf den von den sensualistischen Empiristen durchaus verkannten Charakter des Denkens im Unterschiede von Empfindung und Sinneswahrnehmung hingewiesen. Das Denken im logischen Sinne ist kein Vorstellen, kein bloßes „Haben" von Inhalten, kein passives oder reaktives Erleben, es ist auch keine mechanische „Assoziation" von Vorstellungen. Es ist ein durchaus aktives Verhalten des Geistes, es hat (wie Kant sagt)[1]) „Spontaneität", wie sehr es auch im einzelnen durch Vorstellungen und deren Verlauf beeinflußt ist. Bei der Assoziation — die als Produkt einer „Mechanisierung" früherer aktiverer Prozesse aufgefaßt werden kann — erfolgen die Verbindungen der Vorstellungen ohne Zutun unseres Willens. Das Denken hingegen ist eine aktive Willenstätigkeit, eine „innere Willenshandlung" (Wundt, James, Jodl, Fouillée u. a.), ein den Ablauf wirklicher oder möglicher Vorstellungen hemmender, regelnder, nach einer bestimmten, vom Denkwillen gesetzten und durch die Denk- und Erfahrungsgesetzlichkeit normierten Richtung lenkender Akt. Im Denken verhält sich der Geist gegenüber den Vorstellungsinhalten wählend und wertend, Denken ist Kritik, die an den in „Bereitschaft" stehenden Vorstellungen und Begriffen hinsichtlich ihrer Tauglichkeit, gedankliche Verbindungen einzugehen und einen Sachverhalt im Urteil auszudrücken, geübt wird. Das Denken ist aktive, zweckvolle Bearbeitung der assoziativ verfügbaren Vorstellungsmassen, kein bloßes Hinnehmen fertiger Vorstellungsgebilde. Das Denken ist eine Funktion der „aktiven Apperzeption" (Wundt), welche aus dem Strome der Erlebnisse nur das heraushebt, fixiert, zur vollen Bewußtheit sich behaupten läßt, was, den logischen Motiven gemäß, als dem Erkenntniszwecke förderlich erscheint.[2]) Das nur von logischen Motiven geleitete Denken

[1]) Krit. d. rein. Vern. S. 76ff.

[2]) vgl. Wundt, Syst. d. Philos.[2] S. 35 ff., Log. I[2] 79f.; Grundr. d. Psychol.[5] S. 301ff.

ist, indem es — in der Anschauung oder abstrakt — der eigenen, vom Denkwillen gesetzten Gesetzlichkeit folgt und dieser gemäß Erfahrungsinhalt verarbeitet, in gewissem Sinne ein „reines" Denken. Das Denken ist keine Sinnestätigkeit auch kein Produkt derselben, sondern ein Ausfluß der Bewußtseinsaktivität, eine analytisch-synthetische, vergleichend-beziehende und kritische[1]) Tätigkeit, die als Fähigkeit „Intellekt" („Verstand") heißt und der Mannigfaltigkeit sinnlicher und anderer Erlebnisse gegenüber als qualitativ unableitbare, wenn auch in ihren Leistungen sich allmählich erst entfaltende und übende Einheitsfunktion auftritt, als Prinzip einheitlichen Zusammenhanges.

4. Das Denken als solches, formal genommen, stammt sicherlich nicht aus der Erfahrung, ist nichts von außen Gegebenes, ist ureigene Betätigung des Subjekts, und ebenso ist die Gesetzlichkeit des Denkens, die Art und Weise, wie es Erlebnisse verarbeitet, verbindet, trennt, gliedert, formt, zur „Einheit der Apperzeption" verknüpft' kein Produkt der Erfahrung, keine Leistung der Sinne, keine Abstraktion aus der Empirie. Denn zu solcher Abstraktion, ebenso zur Induktion, gehört schon die Denkgesetzlichkeit als notwendige Bedingung und Voraussetzung.[2]) Ohne die logischen Gesetze, wenn auch nur „funktionell", ohne Reflexion schon anzuwenden, ohne sie schon wenigstens „instinktiv" zu befolgen, kann man keinerlei Gesetze, also auch nicht die Denkgesetze, aus der Erfahrung abstrahieren. Es muß nicht

[1]) vgl. Lotze, Grundz. d. Log.[3] S. 6.

[2]) Selbst dem Empiristen drängt sich schließlich die Apriorität der Denkgesetzlichkeit auf. So erklärt Jerusalem: „Das Prinzip der Identität ist also keine theoretische Wahrheit, sondern eine Forderung und eben als solche denknotwendig, weil sie die Bedingung alles richtigen Denkens ist. Eben deswegen stammt sie auch nicht aus der Erfahrung, sondern ist ein Mittel, die Erfahrung ökonomisch zu ordnen" (Der krit. Idealism. S. 203 f.). Das Identitätsprinzip ist in gewissem Sinne ein „apriorisches, ein denknotwendiges und zeitloses" Prinzip. hat aber eine empirische Grundlage (a. a. O. S. 204).

immer ein Denken existiert haben, es kann biologisch-psychologisch das Denken sich im Bewußtsein der Wesen erst, als besondere Art der subjektiven Aktivität, „entwickelt" haben, aber schon das primitivste Denken kann ein logisches Denken nur sein, sofern es eine eigene Gesetzlichkeit besitzt und anwendet. An der logischen Apriorität der Denkgesetzlichkeit[1]) scheitert der konsequente Empirismus, der sie meist gar nicht versteht, sie fortwährend im Sinne des psychologischen Nativismus mißversteht und ferner nicht beachtet, daß ohne absolute Gültigkeit und Notwendigkeit der Denkgesetze, der logischen Axiome das Denken und Forschen allen Halt einbüßen würde, keinen festen Maßstab zur Prüfung der Forschungsresultate besäße. Die logischen Denkgesetze sind Postulate des reinen Denkwillens, notwendige Mittel zur Realisation des Denkzwecks, oberste Bedingungen aller Ordnung und Beurteilung von Erfahrungsinhalten. Sie gelten a priori, für alle möglichen Inhalte, ohne sie ist geordnete Erfahrung nicht möglich; sie sind daher nicht „empirisch", wiewohl sie sich in aller Erfahrung bewähren, weil ohne sie nichts gedacht werden kann. Das Logische ist kein Sinnesprodukt, es ist autonom, es ist ein Ordnungsprinzip, es gehört nicht dem wechselnden Inhalt des Erlebens, sondern dem Formalen des Geistes an. Freilich sind Sinnlichkeit und Verstand nicht zwei getrennte „Vermögen", sondern „receptives" und „spontanes" Verhalten sind nur verschiedene Tätigkeitsweisen des einen einheitlichen Subjekts, und sie stehen in Wechselwirkung miteinander.

5. Das Denken betätigt sich schon in und an der

---

[1]) Alle Induktion setzt Gesetzlichkeit voraus. Daß den induktiv gewonnenen Gesetzen apriorische Prinzipien zugrunde liegen, lehrt Apelt, Theor. d. Indukt. S. 17 ff.; vgl. Whewell, Histor. of the Ind. Science 1840; W. Hamilton, Lect. on Log. I³, 319 f.; Trendelenburg. Log. Unt. II³, 363, 370 f.); Lotze, Log. § 101 f.; B. Erdmann, Log. I, 580 ff.; Heymans, Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. 290 ff., 402 f.; Hagemann, Log. u. Noët. I⁵ S. 103 f.; H. Cohen, Syst. d. Philos. I, 322.

Sinneswahrnehmung. Für die Rolle des Denkens bei dem Zustandekommen der Erfahrung, ja schon der Wahrnehmung, liefert schon die Psychologie mannigfache Beispiele; man denke an das Sehen von Entfernungen, an welchem das Urteil beteiligt ist, an die (durch Reproduktionen und „Assimilationen" vermittelte) Deutung, welche das durch die Sinne Erlebte seitens des Intellekts erfährt und wodurch der Erlebnisinhalt im Sinne bestimmter Dinge oder Geschehnisse erkannt und bestimmt wird, u. a. Empfindungen, die übrigens niemals isoliert und selbständig gegeben sind, sondern nur in Komplexen von Bewußtseinsvorkommnissen als apperzipierbare und methodisch isolierbare Elemente enthalten sind, sind für sich allein noch keine Wahrnehmungen oder Erfahrungen. Sie haben als bloße „Impressionen" noch keinen Erkenntniswert, sie „bedeuten" für sich allein nichts, weisen nicht über sich hinaus, können aus sich allein keine Erkenntnis konstituieren.[1]) Sie zeigen für sich noch kein Objektives an, sondern wahrgenommen wird ein Objekt erst durch Beziehung von Empfindungen auf eine Einheit, einen festen Zusammenhang. Diese Beziehung ist schon eine Leistung des konkret-anschaulichen, „primären", „produktiven" Denkens, das noch nicht abstrakter Begriffe bedarf, sondern Anschauliches selbst in feste Zusammenhänge bringt, zu Einheiten verknüpft, welche den „Gegenstand" der Sinneswahrnehmung repräsentieren.[2]) Empfindungen als solche sind

[1]) Gegen den theoretischen „Impressionismus" polemisiert u. a. M. Palágyi, Die Logik auf dem Scheidewege S. 72 ff. Erkenntnis ist „Erfassen des Ewigen im Vergänglichen", ein „Ewigkeitserlebnis" (a. a. O. S. 87, 164 ff.). Vgl. Husserl, Log. Unt. I, 128; Uphues, Kris. i. d. Log. S. 79 f.

[2]) vgl. Descartes, Meditat. II; G. E. Schulze, Psych. Anthropol. S. 110; Üb. d. menschl. Erk. S. 159; J. G. Fichte, WW. I 2, 547 ff.; Bolzano, Wissenschaftslehre I S. 161; Beneke, Neue Psychol. S. 133; Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstell. Bd. 1 § 4; J. H. Fichte, Psychol. I, 383; Höffding, Psychol.[2] S. 179; Spencer, Psychol. II § 314 ff.; E. Dreher, Über Wahrnehmen u. Denken, 1879; M. Braude, Die Elemente d. reinen Wahrnehmung, 1899; Uphues, Wahrnehm. u.

weder der Gegenstand „äußerer" Erfahrung, noch selbst Erfahrung eines Gegenstandes. Die Erfahrung — das hat der Kritizismus ein für allemal erkannt — ist nicht ein bloßes Sinnesprodukt, sie ist vielmehr schon eine gedankliche Verarbeitung von Sinnesdaten, sie enthält schon ein (primäres) Denken, jedenfalls eine synthetische und beziehende Geistesfunktion. Im logischen Sinne ist „Erfahrung" mehr als ein bloßes Erlebnis, sie ist objektive Erfahrung erst als Leistung des Denkens, welches Erlebnisse vergleicht, kritisiert, um zu bestimmen, was von ihnen objektiv ist. Erst diese Objektivierung, diese Beziehung von Erlebnissen auf objektive Einheiten konstituiert Erfahrung im logischen, überindividuell gültigen Sinne. Erfahrung als Akt ist schon gedanklicher Art, Erfahrung als fester objektiver Inhalt ist nicht „gegeben", sondern erst, auf Grund von Erlebnissen, denkend Gesetztes, Erstelltes, Erarbeitetes. Erfahrung selbst ist logisch durch ein „Präempirisches" bedingt, hat in der Gesetzlichkeit Erfahrung-setzender Funktionen des Geistes ein „Apriori". Die festen Einheiten und Zusammenhänge, welche Erfahrung möglich machen, sind nicht sinnlich gegeben, nicht selbst Wahrnehmungsinhalte, sondern logische Bedingungen der Erfahrung, die nicht selbst aus der Erfahrung stammen. Ohne formende Synthese gibt es wohl Erlebnisse, aber nicht „Erfahrung" im Sinne allgemeingültiger Erfassung von Gegenständen. Freilich führt alle Erfahrung, ihrem Stoffe nach, auf „Erlebnisse" zurück. In diesem Sinne hat der Empirismus recht, wenn er den „empirischen" Ursprung (materialer) Erkenntnis betont. Objektive Erfahrung ist aber nicht Erlebnis schlechthin, nicht bloße Konstatierung von

---

Empfind. S. V, 3, 9, 14, 25 ff.; Psychol. d. Erk. I, 157, 162; H. Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem S. 370 ff.; Bergmann, Vorles. üb. Metaphys. S. 109 ff.; Grundlin. einer Theor. d. Bewußts. S. 7; Jerusalem, Lehrb. d. Psychol.[3] S. 45 ff.; Die Urteilsfunkt. S. 219 f.; Jodl, Lehrb. d. Psychol. S. 94 ff.; Bergson, Mat. et Mém. S. 35 ff.; F. Martin, La perception exter. et la science posit. 1894.

Erlebnissen, sondern intellektuelle Formung und Form von Erlebnissen. Die Tatsachen der Erfahrung sind nicht fertig gegebene Erlebnisse, sondern es muß denkend erst ermittelt werden, was als Tatsache im einzelnen zu betrachten, zu werten ist, und es muß ferner die Idee der Tatsache überhaupt, wenn auch erst in durchaus konkreter Weise, denkend erzeugt werden. Objektive Erfahrung ist demnach das Produkt intellektueller Verarbeitung von Wahrnehmungsinhalten und setzt als solches schon die formale Gesetzlichkeit des Intellekts voraus, die natürlich erst in und an den Erlebnissen sich betätigt und damit zur Form aller Erfahruug wird, die nicht aus Erfahrungsinhalten irgendwelcher Art abzuleiten ist.

6. Schon die „Erfahrungstatsachen" sind also nicht bloße „Gegebenheiten", sondern beruhen auf der Herstellung von Zusammenhängen, welche die vielfach lückenhafte, unvollständige, einseitige Wahrnehmung allein nicht bieten kann.[1]) Schon die Erfahrung geht also über die momentanen Wahrnehmungen hinaus und setzt ein relativ Festes und Einheitliches als Gegenstand, als „Erfahrungsinhalt" im logischen Sinne, wohl zu unterscheiden vom Vorstellungsinhalt, der auf den Gegenstand der Erfahrung bezogen wird. Die so erarbeiteten Erfahrungstatsachen bilden nun das Material für eine weitere Geistesarbeit, für das begriffliche Erkennen konkret-abstrakter Art. Auch diesen Inhalten gegenüber verhält sich das Denken nicht rezeptiv, nicht bloß „nachbildend". Es stellt vielmehr Zusammenhänge her, die den einzelnen Erfahrungen erst ihre Einordnung in ein festes, einheitliches System geben. Die Lücken der Erfahrung werden durch Hypothesen ausgefüllt, die unentbehrlich sind, soll das Erlebte begreiflich und einheitlich erklärbar werden. Solche Hypothesen erklärt ja der Empirismus meist für zulässig, aber er beachtet nicht, daß das Denken bei ihrer Auf-

[1]) vgl. Heymans, Einführ. in d. Met. S. 7 f.; P. Stern, Das Problem d. Gegebenheit S. 7 ff.

stellung vielfach über die Erfahrung hinausgeht, mehr leistet als bloße Nachbildung von Tatsachen, daß es Erfahrungen nicht bloß antizipiert, sondern teilweise auch Gebilde erzeugt, die in keiner Erfahrung jemals gegeben sind, aber die Erfahrung vervollständigen, ergänzen, rationalisieren.[1]) Mögen solche Hypothesen und „apriorische“ Voraussetzungen auch nur für mögliche Erfahrung gelten und sich in solcher bewähren, so stammen sie doch keineswegs aus der Erfahrung. Hier zeigt es sich, daß das wissenschaftliche, methodische Denken mehr leisten muß, als sich bloß den Tatsachen „anzupassen“, es muß auch aktiv die Erfahrungen sich, der eigenen Gesetzlichkeit anpassen, es muß sie von bestimmten leitenden Gesichtspunkten aus bearbeiten, regeln und sie zielbewußt beherrschen und so ergänzen, daß sie der Forderung nach einheitlichem Zusammenhange, dem allgemeinsten Apriori alles Erkennens, möglichst und immer mehr genügen. Daß die „hypothetischen Ergänzungen“ erstens im Sinne, in der Richtung der Erfahrung selbst erfolgen müssen, daß sie gleichsam durch die Erfahrung selbst „aufgegeben“, angezeigt sein sollen, und daß zweitens solche gedankliche Gebilde nicht metaphysisch hypostasiert werden, sondern nur als Konstituenten oder als „Regulative“ möglicher Erfahrung dienen dürfen, das ist es ja gerade, was mit dem empirischen Positivismus auch der Kritizismus betont. Mit Erfahrung beginnt, auf mögliche Erfahrung beschränkt sich alle objektive Erkenntnis, ohne Erfahrung läßt sich nichts erkennen, aus bloßen Begriffen keine Existenz entnehmen, durch reines Denken keine Wirklichkeit qualitativ bestimmen

[1]) vgl. Külpe, Die Philos. d. Gegenwart[2] S. 21. Treffend bemerkt Volkelt: „Jeder, der sich als Positivist bekennt und dabei auf den Namen eines Mannes der Wissenschaft Anspruch erhebt, gesteht hiermit stillschweigend zu, daß er sein eigenes Grundprinzip nicht klar durchdacht hat, daß er eine Menge höchst wichtiger Faktoren, die völlig unerfahrbar sind stillschweigend zur Erfahrung rechnet" (Erfahr. u. Denken S. 102 f., 74 ff.). Volkelt zeigt, daß Allgemeingültigkeit, sachliche Notwendigkeit u. dergl. aus reiner Erfahrung sich nicht ergeben kann (a. a. O. S. 78 ff.).

— das alles gibt der Kritizismus, dessen Standpunkt wir schon hier verfechten mußten, bevor wir ihn näher betrachten und genauer begründen, dem Empirismus und Positivismus zu; nur beachtet er, daß es Bedingungen und „Formen“ der Erfahrung gibt, die, weil sie erst Erfahrung möglich machen oder sie ergänzen, nicht selbst aus der Erfahrung entnommen sein können, und daß das Denken mehr ist als eine Art Diener der Erfahrung oder eine Art naturalistischer Abbildung von „Gegebenheiten“. Er betont, daß Erfahrung schon ein Denken einschließt. „Erfahrung ist beurteilte, verstandene Wahrnehmung, sie ist das Produkt des Denkens in die Anschauung, die Einheit von Anschauung und Begriff, also nichts Einfaches, das schon durch die bloße Wahrnehmung gegeben sein könnte. Das Denken ist eine Bedingung der Erfahrung, Erfahrung nicht ohne Denken möglich“ (Riehl, Zur Einführ. in d. Philos. d. Gegenw.[2] S. 112). Das begriffliche Denken ist die Fortsetzung und Weiterbearbeitung des schon in und an der Anschauung wirksamen Denkens, und so entstammt manches, was scheinbar in der Wahrnehmung „gegeben“ ist, aus der Gesetzlichkeit des Intellekts — etwas, was der Empirismus durchaus verkannt hat. Und er verkennt ebenso, daß wir, mit theoretischem, nicht bloß „praktischem“ Recht, „einen weit größeren Zusammenhang unter den Gegenständen der Wahrnehmungen annehmen, als es durch die Wahrnehmungen selbst gerechtfertigt erscheint“ (Riehl a. a. O. S. 71). Das Denken erzeugt, motiviert durch unsere Erlebnisse, Begriffe, welche nicht Erfahrungsinhalte abbilden, nach welchen sich vielmehr die Erfahrungen richten müssen, um in einen einheitlich-objektiven Zusammenhang einzugehen. Wir nehmen da, wo z. B. die Erfahrung eines als gesetzlich geforderten Kausalnexus nicht besteht, keineswegs an, es sei das Gesetz in diesem Falle ungültig, sondern setzen auch hier die Gültigkeit des Gesetzes voraus und füllen die Lücken der Erfahrung in diesem Sinne aus; man denke etwa an das Gesetz der Erhaltung der Energie. Es wird weiter unten zu zeigen sein, wie die Idee

der Gesetzlichkeit und wie die „Formen“, in welche wir alles, was Erfahrungsobjekt werden kann, fassen, nicht aus der Erfahrung stammen. Schon daß viele Empiristen zugeben müssen, daß ohne Voraussetzungen, wie etwa die der „Gleichförmigkeit“ des Naturlaufes oder der „Abhängigkeit“ der Tatsachen voneinander eine Forschung nicht möglich ist, weist auf ein „Apriori“ hin, welches nicht als Produkt der Erfahrung zu deduzieren ist.

7. Der Positivismus will die Erklärung der Tatsachen aus nicht Gegebenem, Hypothetischem durch „vollständige Beschreibung“ der Tatsachen ersetzen. So ist nach R. Mayer eine Tatsache schon erklärt, wenn sie nach allen ihren Seiten hin bekannt ist, und nach Kirchhoff hat die Mechanik „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu beschreiben, und zwar vollständig und auf die einfachste Weise“, sie hat nur anzugeben, „welches die Erscheinungen sind, die stattfinden, nicht aber ... ihre Ursachen zu ermitteln“ (Vorles.[2] 1877, Vorr.). Diese Beschreibung erfolgt womöglich in mathematischen Formeln, durch welche funktionelle Abhängigkeiten der Tatsachen voneinander festgelegt und viele Fälle in einer Synthese zusammengefaßt werden, was eine Vereinfachung und geistige Arbeitsersparnis bedeutet. Will man mit dieser Auffassung der Erklärung dem Grundsatz Ausdruck geben, daß innerhalb der empirischen Wissenschaft möglichst nur Erfahrbares, einer möglichen Erfahrung Angehöriges zur Erklärung von Tatsachen benützt werde und daß metaphysische Gebilde, unbekannte Wesenheiten, Kräfte, „qualitates occultae“, „erste Ursachen“ u. dergl. keine Rolle in der Physik und in der Einzelwissenschaft überhaupt zu spielen haben, so ist dies durchaus zu billigen; in der Tat bedeutet die Tendenz, mit möglichster Beiseitelassung metaphysisch-transzendenter Faktoren den Zusammenhang der Erfahrungstatsachen selbst zu erkunden, einen außerordentlichen Fortschritt gegenüber älteren Phasen der Naturforschung. Aber Erklärung bleibt nun einmal mehr als bloße „Beschreibung“.

Einen Zusammenhang kausaler Art kann man nicht zu den Wahrnehmungstatsachen, zu den sinnlichen Erlebnissen rechnen und man kann ihn nicht beschreiben, d. h. einfach in Gedanken „abbilden“, sondern man muß ihn an den Inhalten der Erfahrung und auf Grund derselben erst „setzen“. Was wir „beschreiben“, setzt schon eine Deutung des Erlebten im Sinne der allgemeinen Gesetzlichkeit des Intellekts und der „Kategorien“ desselben voraus und erfordert die Einordnung in einen kausalen Zusammenhang, eine kausale Beziehung zu typischen, gesetzlichen Geschehnissen, die etwas anderes ist als bloße Darstellung und Zusammenfassung eines schon in der Wahrnehmung fertig Gegebenen; sie bedarf zur Herstellung des begreiflichen Zusammenhanges gewisser Grund- und Hilfsbegriffe gewisser Grundsätze und leitender Gesichtspunkte, die aus der „vollständigen Beschreibung“ etwas anderes machen, als es Empiristen wie Mach u. a. erscheinen lassen.[1])

8. „Reine“ Erfahrung ist nicht, wie man oft meint, etwas Gegebenes. Alle konkrete, wirkliche Erfahrung ist schon gedanklich verarbeitetes Erlebnis, ist durch die Gesetzlichkeit geistiger Funktionen schon geformt. So wenig es ein Denken ohne allen Erfahrungsinhalt gibt, so wenig besteht eine von den „Zutaten“ des Denkens absolut freie oder zu befreiende Erfahrung. Was man hier als Zutat bestimmt, ist gar nicht, sofern die „Kategorie“ damit gemeint ist, ein in die fertige Erfahrung Hineingelegtes, Hinzugefügtes, das

[1]) vgl. Wundt, Syst. d. Philos.[2] S. 288ff.; Log. II[2] 1, 28ff.; Goldscheid, Zur Ethik d. Gesamtwill. I, 28; Cornelius, Einleit. in der Philos. S. 30ff. — Ohne Hypothesen, durch welche die Lücken der Erfahrung methodisch ausgefüllt und durch welche neue Erfahrungen angebahnt werden, käme das Forschen nicht vom Flecke. Daß vorläufige Annahmen, „Protothesen“ gestattet und notwendig sind, gibt Ostwald denn auch zu (Vorles. über Naturphilos.[2] S. 213f., 399f.). Treffend bemerkt E. v. Hartmann: „Die Hypotheseophobie ist eine ebensolche Kinderkrankheit der Physik, wie der Glaube an absolute Gewißheit ihrer Lehren“ (Die Weltansch. d. mod. Phys. S. 226); vgl. Poincaré, La science et l'hypothése, p. 240ff., der verschiedene Formen der Hypothese unterscheidet.

man von ihr abtrennen könnte, sondern es ist schon etwas, was **Erfahrung selbst konstituiert**, ohne welches es keine Erfahrung gäbe. Begrifflich kann man wohl einen von allem Gedanklichen befreiten Rohstoff der Erfahrung konstruieren, aber dieser „Stoff“ zu möglichen Erfahrungen, diese „Impressionen“ sind weder isoliert gegeben noch bedeuten sie schon Erfahrung im logischen, echten Sinne des Wortes. Was die Positivisten „Denkzutaten“ nennen, ist gar nicht, wie sie behaupten, „metaphysischer“ (transzendenter) Natur, es ist gar nicht der Begriff von jenseits aller Erfahrung liegenden Wesenheiten, es „verfälscht“ die Erfahrung keineswegs, weil es auch mehr ist als eine „Fiktion“ der Einbildungskraft; es ist eben die Form, welche Erfahrung erst möglich und erst zur wirklichen, objektiven Erfahrung, zur allgemeingültigen Erfahrung macht.[1]) Erst die gedankliche Beziehung von Erlebnissen auf feste Einheiten als deren Objekte oder die Einordnung des Wahrgenommenen in gesetzliche Zusammenhänge macht aus bloßen „Erfahrungsdifferentialen“ objektive Erfahrung. Auch sind, wie später zu zeigen ist, die Wahrnehmungsinhalte (Empfindungen, „Elemente“ u. dergl.) nicht die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern nur Ausgangspunkte zur begrifflichen Bestimmung dieser Objekte, die also von den unmittelbaren Erlebnissen als **gedanklich vermittelte** Gebilde scharf zu unterscheiden sind, mögen sie nun „Dinge an sich“ sein oder

[1]) „**Reine Erfahrung** und **reines Denken** sind . . . begriffliche Fiktionen, die in der wirklichen Erfahrung und im wirklichen Denken nicht vorkommen“ (Wundt, Syst. d. Philos.[2] S. 208ff.). „Wie will man . . . das allem empirischen Zusammenhange vorausliegende Stofflich-Ursprüngliche von den Zutaten trennen, die das Individuum ohne besondere Absicht auf Grund seiner eigentümlichen Entwicklung hinzugefügt hat. Scheidet man es aus, so verarbeitet man zuerst den Stoff, ehe man von unmittelbar gegebenen Tatsachen redet, und setzt sich dadurch in Widerspruch mit der Unmittelbarkeit des schlechthin Vorgefundenen“ (Külpe, Die Philos. d. Gegenw.[3] S. 24); vgl. Riehl, Zur Einf. in d. Philos. d. Gegenw.[2] S. 74; Rickert, Der Gegenst. d. Erk.[2] S. 182ff.

methodisch gesetzte, erarbeitete „Erscheinungen". Ohne Verarbeitung des Erfahrungsinhaltes durch das Denken gibt es keine objektive Erkenntnis und keine Erkenntnisobjekte, mag „an sich" was immer existieren und mag das Subjekt sich unmittelbar in seinen Erlebnissen setzen und seiner bewußt sein. Und ebenso vermag „reine Erfahrung" nicht jene Gewißheit, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu verschaffen, die erst der urteilend-kritischen Bearbeitung der Erfahrungsinhalte entspringt und die absolute Gültigkeit der logischen Denkgesetze voraussetzt. Erfahrung kann sich nicht selbst als solche legitimieren; sie wird erst durch das Denken, dem sie die Direktive zu weiterer Arbeit gibt und das sie schon einschließt, legitimiert.

9. Der extreme Empirismus verkennt den Umstand, daß die Erfahrung zur Erkenntnisquelle erst dadurch wird, daß das Denken sie in seine Zucht nimmt. Und er hält Begriffe und Grundsätze für „empirisch", weil sie auf etwas an der Erfahrung sich beziehen, was das abstrahierende Denken als scheinbar „gegeben" findet, was aber in Wahrheit nicht zum Erlebnisinhalt, sondern zum Formalen möglicher Erfahrung gehört und dieser erst seitens der Gesetzlichkeit des Bewußtseins, des Intellekts einverleibt worden ist.[1]) Das

[1]) Wenn Jerusalem meint: „Es gibt keine Erkenntnis a priori. Aus dem Zusammenwirken von Organismus und Umgebung entwickeln sich die allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisformen, als deren wichtigste und grundlegendste wir die fundamentale Apperzeption zu betrachten haben. Aus dieser entwickeln sich auch die Erkenntnisformen oder Kategorien der Substantialität und Kausalität" (Einl. i. d. Philos.[3] S. 99), so merkt er wohl nicht, daß er im Grunde schon den logischen Apriorismus mit einer genetischen Erkenntnispsychologie verbindet. Auch Machs Prinzip der Denkökonomie ist, logisch betrachtet, eigentlich eine Art apriorisches Formprinzip des Erkennens, wie dies besonders Hönigswald (Zur Krit. der Machschen Philos. S. 40 ff.) zeigt. Denn es ist ein Grund der Entstehung von Ding- und Gesetzesbegriffen, durch welche erst die Erfahrung einheitlich geordnet wird.

Denken des Empiristen erkennt nicht, etwa bei der Beurteilung des „Ursprungs" der mathematischen Grundbegriffe und Axiome, seine eigene, der Erfahrung (als Anschauungs- und Denkform) schon zugrunde liegende Gesetzlichkeit, weil diese ihm bei Gelegenheit der Erfahrung, in ihr sich bekundend und bewährend, zum Bewußtsein und zur Abstraktion gelangt und weil bezüglich der einzelnen Bestimmtheiten das Denken und Anschauen „empirisch bedingt" ist. Die kritische Erkenntnistheorie erst erkennt, „daß in den scheinbaren Gegebenheiten der Anschauung jene gedanklichen Motive bereits zur Geltung gekommen — kristallisiert seien, auf deren gesonderte Richtungen sie selbst sich in abstraktem Denken besinnen kann" (P. Stern, Grundprobl. d. Philos. I, 73).

10. Erfahrung und Denken bedingen einander wechselseitig, wenn unter „Erfahrung" die schon intellektuell verarbeiteten Erlebnisinhalte verstanden sind. Dieses schon gedanklich bestimmte „Empirische" bildet den Stoff für eine weitergehende Denk-Bearbeitung. Es entstehen auf diese Weise Begriffe der verschiedensten Abstraktionsstufen bis hinauf zu jenen Begriffen, welche zum Inhalt reine gedankliche Beziehungen und Verknüpfungsformen haben.[1]) Zu beachten ist, daß alle Begriffe, auch die „empirischen", ihren Inhalt der Erfahrung und den Erlebnissen entnehmenden Begriffe, formal betrachtet, Erzeugnisse der Denktätigkeit, nicht etwa Produkte von Vorstellungen sind. Begriffe sind keine Vorstellungen, sondern Synthesen von „Merkmalen", welche im lebendigen Akte des Denkens, des Urteils, auf Grund von Vorstellungen und Begriffen entstehen und bestehen. Sie sind nicht „Kopien", welche durch eine passive Abstraktion aus Vorstellungen hervorgehen, sondern das Denken selbst faßt aktiv und zweckbewußt bestimmte, denkwesentliche, als logisch wertvoll bestimmte Merkmale

[1]) vgl. Wundt, Log. I² S. 95 ff.; Syst. d. Philos.² S. 210 ff.

von Objekten zu festen Einheiten zusammen. Während die Erlebnisse kommen und gehen, von Fall zu Fall, von Individuum zu Individuum verschieden ausfallen, erweisen sich die begrifflichen Synthesen als viel stabiler, konstanter, bestimmter, sie werden immer mehr in der Richtung auf die Idee größter Allgemeingültigkeit hin bearbeitet. Indem nun Begriffe ganze Klassen von Vorstellungen vertreten und hinsichtlich des ihnen gemeinsamen, aber erst gedanklich bestimmten Allgemeinen, den Gegenstand als Art und Gattung, aber auch als Einzelnes Konstituierenden und Charakterisierenden, in abgekürzter, einheitlicher, einfacher Weise zusammenfassen, haben sie zweifellos auch eine denkökonomische Funktion.[1]) Jede Generalisation, jede begriffliche Formulierung, jedes „Gesetz" erspart zweifellos dem einzelnen wie der Gattung geistige Arbeit, sie dient der leichteren und besseren Beherrschung gegenwärtiger und künftiger Erfahrung, sie verdichtet eine Fülle sonst unübersehbarer und schwer verwertbarer Inhalte in einer leicht reproduzierbaren, im Urteil sich auseinanderlegenden Einheit. Die Einsicht in die ökonomische Natur des Geistes, die eine biologische Grundlage hat, ist geeignet, das Wesen der Erkenntnisentstehung nach einer früher vernachlässigten Seite hin verständlicher zu machen und den Erkenntnisprozeß zum allgemeinen Leben und Handeln des Subjekts in Beziehung zu setzen. Aber man darf das Prinzip der Ökonomie nicht überschätzen. Das Denkökonomische ist eine Nebenwirkung des Logischen, des Begriffs, die aus didaktischen und anderen Motiven auch zum Zweck erhoben werden kann, aber es ist keineswegs die wesentliche und primäre Funktion des Begriffes. Nicht Arbeit ersparen soll der Begriff in erster Linie, nicht biologisch-praktischen Zwecken dient er, sondern er hat einen logischen Zweck, der jenen übergeordnet ist, den der Vereinheitlichung (nicht mit bloßer Vereinfachung

---

[1]) vgl. Kreibig, Über d. Natur d. Begr., Wissensch. Beil. d. Philos. Gesellsch. Wien 1903 S. 65.

zu verwechseln) und **Rationalisierung**, der innerlichen Verknüpfung des in getrennten Erlebnissen Gegebenen zu festen, allgemeingültigen, objektiven Zusammenhängen.[1]) Der Begriff geht, wie **Aristoteles** sagt, auf das „Wesen" der Gegenstände, er will nicht bloß Erlebnisse zusammenfassen, sondern aus ihnen dasjenige herausschälen und fixieren, als was Gegenstände gedacht werden **sollen**, weil und wofern die gedankliche Verarbeitung des Gegebenen es methodisch so **fordert**. Der Begriff ist logisch eine **Norm für das Denken des Objektiven**, seine theoretische Leistung ist feste Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis und erst sekundär subjektive Arbeitsersparnis. Dem biologischen und praktischen Motiv ist logisch der **Wille zum einheitlichen Zusammenhange und zur Objektivität** übergeordnet als das oberste Ideal, als der höchste, in der Regel nicht selbst zum Bewußtseinsgegenstande werdende Gesichts- und Zielpunkt des Denkens.[2]) Das Ökonomieprinzip ist nicht geeignet, das oberste Regulativ des Denkens abzugeben, es ist von zu **relativer, subjektiver** Natur, es kann für das Forschen nicht konstitutiv, nicht normierend sein. Es setzt die Moti-

---

[1]) Daß das Streben nach Vereinheitlichung des Erkenntnismaterials mehr als subjektive Bedeutung hat, betont schon **Kant**. „Man möchte vielleicht glauben, dieses sei ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich soviel als möglich Mühe zu ersparen . . . Allein eine solche selbstsüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt, diese Vernunfteinheit sei der Natur selbst angemessen" (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl. S. 556). Die durch die Kategorien erzeugte Einheit erspart nicht Erfahrungen, sondern ermöglicht, konstituiert Erfahrung in formaler Beziehung.

[2]) „In der Erkenntnis befriedigt sich zugleich der Einheitstrieb des Denkens. Daher bedeutet uns ein Naturgesetz immer noch mehr als eine Ableitungsformel für beliebig viele Erfahrungen, welche wirklich anzustellen wir uns dank dem Gesetze erlassen können. Es bedeutet uns einen weitern Schritt zur geistigen Durchdringung und Aneignung der Tatsachen" (**Riehl**, Zur Einführ. in d. Philos. d. Gegenw.[2] S. 185). Vgl. **Husserl**, Log. Unt. I S. 203, 209; **Ewald**, Rich. Avenar. S. 101 ff.; **Hönigswald**, Zur Krit. d. Machschen Philos. 1903 S. 14 ff.; **Wundt**, Log. I 3. Aufl. 1906.

vation des Logischen, des reinen Erkenntniszwecks schon voraus, es kann und darf erst in Kraft treten, wenn alle logisch-methodologischen Postulate bereits erfüllt sind und es sich nur noch um die Wahl zwischen sonst gleichberechtigten logischen Möglichkeiten handelt; dann erst kann es, als eine „teleologische Maxime der praktischen Erkenntnislehre" (Husserl) seine Fruchtbarkeit bezeugen, die aber ohne das rein Logische, ohne die übergeordnete Gesetzlichkeit des Intellekts nicht möglich wäre.[1] Dieses Logische aber ist nicht denkökonomisch abzuleiten. Gewiß spielt der Zweck auch im reinen, formalen Denken, in den logischen Axiomen eine Rolle; denn die Denkgesetze sind Mittel im Dienste des logischen Ideals und zugleich absolute Normen für alles Denken. Aber diese Finalität ist nicht „praktischer" Art, sondern ein Ausdruck der nicht weiter ableitbaren, allen Begriffen zugrundeliegenden, ursprünglichen Einheit des Bewußtseins, die der Denkwille unbedingt, ohne Rücksicht auf andere Zwecke, fordert. Es müssen, wie Höffding richtig bemerkt, „diejenigen Formen, durch die das intellektuelle Bedürfnis befriedigt wird, mit der allgemeinen Natur des Bewußtseins zusammenhängen", mit dem „Bedürfnis der Einheit und Kontinuität". „Das Bedürfnis der Übereinstimmung mit sich selbst, der Konsequenz des Vorstellungsverlaufes, ist nicht nur durch die Sparsamkeit und die Zweckmäßigkeit allein zu erklären" (Philos. Probl. S. 41f., 43). Die fundamentalen Prinzipien des Denkens sind Postulate des Denkwillens, aber keineswegs willkürliche, konventionelle, arbiträre Forderungen, die man eventuell nicht anerkennen muß,[2] sie sind auch nicht bloße „Definitionen" im Sinne der

---

[1]) vgl. Hönigswald a. a. O. S. 15ff.; Kleinpeter, Die Erkenntnistheor. S. 49f.

[2]) Künstlich, konventionell sind die Gesetzesformulierungen des wissenschaftlichen Denkens nach Le Roy (Revue de métaphys. et de morale VII—IX 1899—1901; vgl. hingegen die maßvolleren Ausführungen von Poincaré, Der Wert der Wissenschaft 1906 S. 167ff. (Begriff der „Invariante" S. 186f.).

Mathematik;[1]) sie sind „die konstitutiven Prinzipien deutlichen Denkens und vernünftiger Rede, weil sie stillschweigende Vorbedingungen hierzu bedeuten" (Stallo, Die Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 140).

11. Die Unzulänglichkeit des Empirismus und Positivismus zeigt sich auch in der Auffassung des Kausalprinzips.[2]) Kausalität, Wirken wird nicht erfahren, nicht wahrgenommen. Weder ist das „Wirken" ein Datum der Empfindung oder Sinneswahrnehmung, noch ist es als Verbindung von Wahrnehmungsinhalten anschaulich gegeben. Das Eigenartige des Kausalnexus besteht in dem „Durch", in dem Bedingtsein eines Geschehens durch ein anderes, in

---

[1]) Nach Poincaré sind die Axiome der Geometrie und der Mechanik Definitionen, „conventions déguisées", aber nicht willkürlicher Art, sondern durch die Erfahrung veranlaßt, geleitet und durch das Einfachheitsprinzip bestimmt „Ce sont des conventions; notre choix, parmi toutes les conventions possibles, est guidé par des faits expérimentaux; mais il reste libre et n'est limité que par la nécessité d'éviter toute contradiction" (Science et Hypothèse 1902 p. 66f., 3f.). Die Axiome stammen nicht aus der Erfahrung. In Annäherung an Kant erklärt Poincaré die Objekte der Geometrie als „certains solides idéaux, absolument invariables", deren Begriff „est tirée de toutes pièces de notre esprit" (l. c. p. 90f.). Die Euklidsche Geometrie ist nicht „wahrer", sondern einfacher als die Nicht-Euklidsche (l. c. p. 66f.); ähnlich Kleinpeter, Die Erk. d. Naturwiss. d. Gegenw. S. 66 ff.

[2]) Den empirischen Ursprung das Kausalbegriffs lehren J. St. Mill, Log. I, 386; C. Goering, Syst. d. krit. Philos. II, 211; Rée, Philos. S. 144, 155 ff.; Czolbe, Grenze u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 64 ff.; Dühring, Log. S. 194; Erhardt, Metaphys. I, 443 ff. u. a. — Nach E. Mach haben die Begriffe Ursache und Wirkung einen „starken Zug von Fetichismus". Zu ersetzen sei der Kausalbegriff durch den Funktionsbegriff, durch den Begriff der „Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, genauer: Abhängigkeit der Merkmale der Erscheinungen voneinander" (Populärwiss. Vorles. S. 269; Prinzip d. Wärmelehre S. 433). Ähnlich Avenarius, Petzoldt: Gesetz der Eindeutigkeit; P. Volkmann: Reale Notwendigkeit; Clifford u. a. Vgl. H. Grünbaum, Zur Kritik d. modernen Kausalanschauungen, Arch. f. system. Philos. 1899; A. Lang, Das Kausalproblem I. Geschichte d. Kausalproblems 1904.

dem inneren Zusammenhange, vermöge dessen ein Geschehen mit Notwendigkeit aus einem andern erfolgt. Erfahrbar ist immer nur der einzelne Fall regelmäßiger Sukzession von Erscheinungen, aber unter Ursächlichkeit meint das Denken mehr als solche raum-zeitliche Verbindung, diese ist für uns nur der Anlaß, das Motiv zur Anwendung des Kausalprinzips. Dieses kann auch nicht durch Induktion gewonnen werden, wie besonders J. St. Mill meint. Erstens ist die Notwendigkeit und Sicherheit des allgemeinen Kausalprinzips ganz anderer Art als die „komparative Allgemeinheit" eines induktiv gewonnenen Satzes, sie antizipiert alle möglichen Erfahrungen, ganz abgesehen von dem wechselnden Inhalte derselben; zweitens kann aus dem häufigen Vorkommen einer Sukzession von Erscheinungen wohl auf die Regel- und Gesetzmäßigkeit der Verknüpfung geschlossen, aber daraus nicht das spezifisch Neue des Kausalnexus gewonnen werden; drittens wendet das Denken schon gegenüber einzelnen Fällen ohne Wiederholung das Kausalprinzip an, welches sogar schon das primitive Bewußtsein triebmäßig zum Ausdruck bringt. Es kann auch nicht, wie Hume meint, aus bloßer Gewohnheit stammen, denn erstens setzt die Möglichkeit der Gewohnheit und Assoziation schon die Geltung des Kausalprinzips voraus, zweitens ist die Wiederholung einer Sukzession nicht genügend zur Erzeugung eines Begriffes, der innere Verknüpfung meint, drittens ist die objektive Notwendigkeit, die das Kausalprinzip setzt, etwas anderes als das subjektive Nötigungsgefühl assoziativer Verbindung und Erwartung.[1]) Das Logische und Apriorische

---

[1]) vgl. Volkelt, Erfahr. u. Denken S. 89 ff.; Heymans, Einführ. in d. Met. S. 214, 225; Spicker, Kant, Hume u. Berkeley S. 42, 165, 178 f.; Thiele, Philos. d. Selbstbew. S. 74 f.; E. v. Hartmann, Kategorienlehre S. 363 ff. „Ursächliche Abfolge unterscheidet sich von zeitlicher Folge, auch wenn diese eine vollkommen regelmäßige ist, durch die Konstanz der Größe, die das Vorangehende mit dem Folgenden einheitlich verbindet; und da diese Verbindung der Form alles Begreifens, dem Satze des logischen Grundes, d. i. der Identität des Grundes in der Folge

des Kausalprinzips hat Hume nicht richtig gewürdigt, so sehr er im Rechte ist, wenn er betont, daß aus den Erscheinungen sich a priori, durch reines Denken, keine Wirkungen ableiten lassen. Nur das allgemeine Postulat, alles Erfahrbare nach der Form der Kausalität zu verknüpfen, verknüpft zu denken, und die Voraussetzung, daß Gleiches unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen für alle Zukunft haben müsse, ist a priori, weist auf eine Betätigung des Denkens nach dem Satze vom Grunde und dem Identitätsprinzip hin,[2]) während der „innere Zusammenhang", den das Kausalprinzip den Phänomenen introjiziert, dem im unmittelbaren Erleben gesetzten Zusammenhang zwischen Motiv-Willensimpuls-Handlung entspricht, ihn zum Vorbild hat. „Wir suchen Ursachen in der Natur, weil wir selbst Ursachen in ihr sind, wenn wir auch nicht wissen wie; wir erwarten Wirkungen, weil wir selbst Wirkungen herbeiführen, erkennen wir auch nicht wodurch." Die Wissenschaft „antizipirt die Natur durch den Geist und prüft an der Erfahrung, die sie selbst hervorruft, die Gültigkeit dessen, was sie für sie voraussetzt und berechnet hat" (Riehl, Zur Einführ.[2] S. 108 f.). Den im Denken und Wollen am unmittelbarsten gesetzten und erlebten Zusammenhang von Grund und Folge sucht das Denken stets und überall an den Inhalten der Erfahrung, es setzt einen analogen Zusammenhang für alle Erfahrung voraus, die so erst rationell, begreiflich wird; und diesen Zusammenhang beurteilt das Denken a priori als einen unter

---

entspricht, macht sie zugleich die Notwendigkeit im ursächlichen Verhältnis begreiflich. Zwischen den Denkgesetzen und der objektiven Welt besteht eine allgemeine Harmonie" (Riehl, Zur Einf.[2] S. 154; vgl. S. 108 ff.). „Hume leitete die Regel der Kausalität aus der objektiven Folge der Impressionen oder Wahrnehmungen ab; Kant zeigt, daß erst in Rücksicht auf eine Regel der Kausalität erkannt werden kann, ob eine Folge von Wahrnehmungen eine objektive Folge sei" (a. a. O. S. 123). Das Moment der Kontinuität des Geschehens als charakteristisch für den Unterschied der Kausal- von der bloß zeitlichen Verbindung betont u. a. Dilles, Weg zur Met. I, 262 ff; so auch Höffding, Psychol.[2] S. 288 ff.; vgl. Meinong, Hume-Studien II, 124 ff.; Runze, Metaphys. S. 322.

identischen Umständen identischen, in der Erfahrungswelt gleichsam einen immamenten Logos voraussetzend. Es muß aber (gegen Bradley, Appear. and Reality, 1893, ch. 4 ff.; Bosanquet, Logik 1888 I ch. 6, u. a.) bemerkt werden, daß das Kausalverhältnis sich nicht auf eine rein logische, zeitlose Verknüpfung bringen läßt, weil das Moment der Sukzession und der „Richtung" des Geschehens für den Erfahrungsinhalt mitkonstituierend ist, weil Kausalität nur am „Schema" der Zeit gesetzt werden kann. Und ebenso ist anderseits der Unterschied kausal-zeitlicher von rein logisch-mathematischer Abhängigkeit zu betonen; die „Umkehrbarkeit" im mathematischen Funktionsverhältnis fehlt dem Kausalnexus.[1]) Die „Elimination" des Kausalitätsbegriffs ist unmöglich, weil dieser Begriff eine für die Möglichkeit objektiver Erfahrung konstituierende Bedeutung hat. Man entgeht dem „Fetichismus" auch schon dadurch, daß man innerhalb der empirischen Wissenschaft des Physischen alles „personale" Wirken als solches, alles „Tun" des an sich Seienden, Transzendenten hinter der konstanten Bedingtheit der Phänomene durch einander und durch die mathematisch formulierbaren Naturgesetze zurücktreten läßt, das „Wirken" im lebendig-personalen Sinne aber

[1]) vgl. Wundt, Syst. d. Philos.[2] S. 288 ff.; Log. II[2] 1, 28 ff., 343 ff.; Philos. Stud. XIII, 98 ff.; Höffding, Philos. Probl. S. 56 ff.: „Begriffe wie Kraft, Energie, Ursache oder Möglichkeit, die mit verschiedenen Nüancen ein und dasselbe Verhältnis ausdrücken, nämlich die Abhängigkeit der späteren Zustände von den vorhergehenden, werden wir . . . nie entbehren können; von dem rein logischen und dem mathematischen Abhängigkeitsverhältnisse unterscheidet sich diese Abhängigkeit dadurch, daß sie auf einmal ein Zeitverhältnis und ein rationales Verhältnis ist, indem der folgende Zustand sowohl nach als aus dem vorhergehenden folgt. Selbst wenn die Kontinuität mittelst noch so vieler Zwischenglieder und Nüancen nachgewiesen wird, behält dieses Verhältnis dennoch seine Gültigkeit für jeden kleinen Übergang zwischen zwei Gliedern oder Nüancen." Treffend bemerkt R. Wahle, kausale Abhängigkeit bedeute, negativ, „gerade den Ausschluß einer zufälligen zeitlichen Koinzidenz", einen „in seinem Kraftwesen zwar nicht gekannten, aber irgendwie existierenden Verband" (Üb. d. Mechanism. d. geist. Lebens S. 63).

der Metaphysik als Problem überläßt, soweit es nicht schon in den Geisteswissenschaften zu berücksichtigen ist.

12. Ebensowenig als das Wirken bildet die Substanz einen elementaren oder zusammengesetzten Inhalt der reinen Erfahrung. Die Empfindung und Sinneswahrnehmung zeigt uns niemals absolut Beharrliches, Unveränderliches, und vor allem enthält sie nichts von dem eigenartigen Charakter der „Inhärenz" und „Subsistenz", d. h. dem Verhältnisse zwischen den Eigenschaften und deren permanentem, konstantem „Träger". Die Substantialität ist kein Datum der Erfahrung, sondern Erfahrung selbständiger, permanenter, mit sich identisch bleibender „Dinge" als Substrate von „Eigenschaften" ist nur möglich durch „Formung" des Wahrnehmungsmaterials im Sinne eines Begriffes, der formal aus der Anwendung des Denkgesetzes der Identität auf den Erfahrungsinhalt entspringt und der zugleich in der Identität und im Subjektcharakter der Ichheit[1]) sein Vorbild hat. Erst durch die Bearbeitung des Erfahrungsstoffes durch das Denken und dessen apriorische, selbsteigene und objektive Erfahrung bedingende, konstituierende Gesetzlichkeit ersteht der Begriff, die Kategorie der Substanz, deren Inhalt unter dem Einflusse empirisch-methodologischer Motive verschiedene Gestaltungen annimmt. Diese Kategorie, die eine logische und nicht, wie Hume[2]) meint, eine bloß psychologische Wurzel hat, die also nicht der „Einbildungskraft", sondern dem

[1]) „Im Selbstbewußtsein wird unmittelbar das Ich als Träger des inneren Lebens so erlebt, daß eben auch dies miterlebt wird, was es heiße, ein solcher Träger zu sein" (Lotze, Mikrokosm. III[3], 539). Vgl. Fouillée, Psychol. d. idées-forces II, 178; Teichmüller, Neue Grundlg. S. 171 ff. „Es ist das unmittelbar gegebene Ichbewußtsein, welches allmählich zur Selbsterkenntnis kommt, sich selbst dann von dem ideellen Inhalt der Vorstellungen unterscheidet und dadurch sich als Subjekt dem Objekte projiziert und also dem Objekte nach Analogie mit sich Substantialität zuschreibt" (a. a. O. S. 174 ff.).

[2]) Treatise I sct. 6; IV sct. 3, sct. 5; vgl. Locke, Ess. conc. hum. und. II ch. 23 § 1 ff.

Denken als Grundlage objektiver Erfahrung entspringt, ist nicht, wie der moderne Positivismus möchte, zu eliminieren, da ohne Anknüpfung des Geschehens in der Außenwelt an als fest betrachtete, beharrliche, identische Einheiten objektive, allgemeingültige Erfahrung eben nicht möglich ist.[1] Mag die Substanz physikalisch im Sinne der mechanistischen oder in dem der energetischen Naturerklärung bestimmt werden, sie ist in jedem Falle zwar nicht das „Ding an sich", wohl aber eine notwendige Form der Denkbarkeit der Objekte, eine ὑπόθεσις, wie der „methodische Idealismus" es ausdrückt (Cohen, Syst. d. Philos. I, 200 ff.).[2]

13. Endlich ist zu betonen, daß der Begriff der Gesetzlichkeit kein Erfahrungsbegriff ist. „Gesetz" ist das durch einen Willen Gesetzte, eine Willensforderung. Wenn wir auf Grund regelmäßiger, konstanter Verhältnisse, Sukzessionen in der Außenwelt von Naturgesetzen sprechen, so deuten wir den Erfahrungsinhalt im Sinne der Annahme von Satzungen, die unseren Willensforderungen analog sind. Wir erwarten a priori die Geltung solcher Willensforderungen für alle mögliche Erfahrung, nachdem uns einmal teils der Sinn für soziale Gesetzlichkeit aufgegangen, teils die Konstanz großer Naturphänomene (astronomischer und physikalischer Art) sich bemerkbar gemacht hat. Die einzelnen Naturgesetze allerdings kann das Denken nur durch logische Verarbeitung des Erfahrungsmaterials gewinnen, aber die Idee der Gesetzlichkeit überhaupt ist kein aus der Erfahrung stammender, von ihr abstrahierter Begriff, sie antizipiert vielmehr die Erfahrung und ist insofern sowohl ein geordnete Erfahrung konstituierender als auch ein neue Erfahrungen vorbe-

[1]) Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 174 ff.; Riehl, Zur Einf.² S. 127 ff.; E. v. Hartmann, Kategorienlehre S. 497 ff.; A. Dorner, Das menschl. Erkennen 1887; Sigwart, Log. II², 129 ff. I², 405 f.; Dilthey, Einleit. in d. Geisteswissensch. I, 466; Baumann, Elem. d. Philos. S. 101 f.

[2]) vgl. Wundt, Syst. d. Philos.² S. 255 ff.; Log. I² 462 ff., 546 ff.; Philos. Stud. II, XII, XIII; Riehl, Philos. Krit. II 1, 271 f.; Zur Einführ.² S. 158 f.

reitender, entdecken helfender, also regulativ-heuristischer Begriff. Die Forderung der Gesetzlichkeit bringt der Erkenntniswille und das sich selbst als gesetzlich erfassende Denken an den Inhalt der Erfahrung heran, und dadurch wird dieser Inhalt logisiert, so aber, daß in ihm selbst die Anlässe und Motive zur Aufstellung von Gesetzen liegen.[1]) Nur in dieser Beschränkung ist der Verstand, wie Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 135, sagt, „die Gesetzgebung für die Natur", „der Quell der Gesetze der Natur". Die im Gesetzesbegriff liegende Idee der Notwendigkeit ist kein Datum sinnlicher Erfahrung, sondern ist durch das Denken gesetzt, welches sich hierbei mehr oder weniger dazu determiniert findet und die Meinung hat, daß das inhaltlich Verknüpfte objektive Geltung hat, d. h. mehr ist, als bloß subjektive Vorstellungsverbindung.[2])

§ 11.

Der Kritizismus.

1. Im weiteren Sinne des Wortes heißt „Kritizismus" die kritische Besinnung auf die Möglichkeit, den Ursprung, die Gültigkeit und die Grenzen der Erkenntnis als methodischer Standpunkt des Philosophierens überhaupt. Im engeren Sinne

---

[1]) vgl. Sigwart, Kleine Schriften II² 64; Liebmann, Zur Anal. d. Wirkl. S. 281; Riehl, Philos. Krit. II 2, 248; Cohen, Syst. d. Philos. I, 222; Baumann bemerkt nicht unzutreffend: „Ohne eine von der Natur unseres Geistes abhängige Reflexion kommt bei den äußeren Dingen ein allgemeiner und auch für die Zukunft gültiger Satz allerdings nicht zustande, aber ein solcher ist keineswegs darum rein a priori, sondern fußt inhaltlich auf der Beobachtung" (Elem. d. Philos. S. 103.).

[2]) vgl. Volkelt, Erfahr. u. Denken S. 140 ff., 78 ff. Die logische und „sachliche" Notwendigkeit ist nicht mit psychologisch-assoziativ bedingter Nötigung zu verwechseln, sie fließt aus der Determination des Denkens durch objektive Gründe und setzt zugleich ein „Müssen" in die Dinge selbst, indem das Denken sie als analog der eigenen Determination durch äußere und innere Bedingungen determiniert betrachtet.

nennen wir so jene Richtung der Erkenntnistheorie, welche gegenüber dem Rationalismus und dem Empirismus das Zusammenwirken von Erfahrung und Denken als Quelle objektiver Erkenntnis bestimmt und zugleich irgend welche apriorische Voraussetzungen und Faktoren der Erfahrung und Erkenntnis prinzipiell annimmt und anerkennt. Der Kritizismus in diesem Sinne des Wortes unterscheidet methodisch Form und Stoff der Erfahrung und versteht unter dem „Formalen“ der Erfahrung und Erkenntnis dasjenige an der, in lebendiger Wirklichkeit ein ungetrenntes Ganzes darstellenden Erkenntnis, was objektive Erfahrung erst möglich macht, daher allgemeingültig und notwendig ist und nicht dem wechselnden „Stoffe“ der Erfahrung angehört, sondern aus der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins selbst entspringt. Erkenntnis ist hiernach nichts von außen fertig Gegebenes, ebensowenig aber sind die objektiven „Tatsachen“, die Erkenntnisobjekte „gegeben“, sondern es bedarf erst einer „formenden“ Arbeit des Intellekts, damit in Einem, auf methodischem Wege, sowohl die objektive Erfahrung als das Erfahrungsobjekt (als solches) erstehe („methodischer Idealismus“). Mit dem Empirismus beschränkt der Kritizismus alle wissenschaftliche Einzelerkenntnis auf mögliche Erfahrung, und er gibt auch zu, daß alles Einzelne nur auf Grund der Erfahrung erkannt werden kann. Mit dem Rationalismus hat der Kritizismus dies gemein, daß er ein A priori,[1]) ein von Erfahrung Unabhängiges, aus „reiner Vernunft“ oder aus reiner Bewußtseinsgesetzlickeit Stammendes, an die Erlebnisse Hinzugebrachtes, absolut Notwendiges und Sicheres zugibt. Gegenüber dem Empirismus betont er aber, daß die Erfahrung etwas einschließt, was nicht empirisch ist, nicht mit dem Erfahrungsinhalte schon gegeben ist, und dem Rationalismus gegenüber

---

[1]) „A priori“ bedeutet vor Kant soviel wie rein begrifflich, aus bloßem Denken ableitbar, besonders aus dem Begriffe einer Ursache. Das begriffliche A priori geht aber auf Erfahrung zurück, während bei Kant a priori völlige Unabhängigkeit von der Erfahrung bedeutet.

betont er meist die Gültigkeit und Brauchbarkeit des Apriorischen gerade und nur für mögliche Erfahrung, nicht für das „Transzendente“, das „Ding an sich“, welches aller apriorischen Erkenntnis sich entzieht. Es gibt also apriorische Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens („Kategorien“: Einheit, Kausalität, Substantialität u. a.), sie sind die („transzendentalen“) Bedingungen objektiver Erfahrung, sie konstituieren sie, machen sie möglich, gehen ihr in diesem Sinne, also logisch, voraus, ohne aber deshalb „angeboren“ sein zu müssen; sie und die auf sie sich beziehenden Grundsätze (der reinen Mathematik und Naturwissenschaft etwa) gelten unabhängig von der Erfahrung, bedürfen dieser nicht, sind nicht aus ihr abstrahiert, nicht durch Induktion gewonnen, sondern die Voraussetzungen alles Forschens. Aber sie gelten nur (oder in erster Linie) für das Gebiet möglicher Erfahrung, d. h. für die Welt objektiver „Erscheinungen“, mögen diese nun auf ein „An sich“ hinweisen, was manche annehmen, oder nicht. Die Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins ist die Quelle gesetzlicher Verknüpfung der Erscheinungen und ihrer Elemente zur objektiven Einheit, welche in ihrer Totalität „Natur“ heißt.

2. Der Kritizismus tritt in verschiedenen Formen auf. Er ist bald rationalistisch, bald empiristisch gefärbt; er spricht bald von einer ganzen Reihe apriorischer Begriffe, bald nur von allgemeinen formalen Bedingungen des Erkennens; er ist bald intellektualistisch, bald „voluntaristisch“; er betrachtet bald die Grundformen der Erkenntnis als rein logisch-objektive Kategorien, ohne Rücksicht auf die ihnen zugrundeliegenden Subjektfunktionen individual-psychischer Art, bald geht er dem Ursprunge der Erkenntnisformen in bewußten oder vorbewußten Akten des konkret-lebendigen Subjekts nach; bald faßt er das A priori als ein apriorisch zu Erkennendes auf, bald hält er es für etwas, was durch innere Erfahrung, auf psychologisch-analytischem Wege aufzufinden sei; endlich gibt

es auch physiologische Auffassungen, Interpretationen des Apriorischen, Formalen.

3. Ansätze zum Kritizismus, Apriorismus (Transzendentalismus) finden sich schon bei Plato. Die „Idee", das Musterbild, das als Maßstab für die Beurteilung der Erscheinungen dient, ist eine ὑπόθεσις, eine Grundlage der objektiven Erfahrung, wenn auch nicht bloß dieses, sondern auch von metaphysischer Geltung.[1]) Auch der Begriff des „lumen naturale" und des „Angeborenen" (im logischen Sinne), wie er bei Descartes, Pascal u. a. auftritt, kommt dem Kritizismus nahe. Den Anteil des Intellekts schon in der Anschauung mathematisch-physikalischer Verhältnisse betonen Nicolaus Cusanus, Kepler, Galilei u. a. Nach letzterem schöpft der Verstand das Denknotwendige aus sich selber („da per se"; vgl. Cassirer, Das Erkenntnisprobl. S. 299 ff.). Als Produkte gedanklicher Synthesen betrachtet die Grundbegriffe Geulincx (Metaphys. I § 1 squ., Opp. II, 205 ff., Cassirer a. a. O. S. 460 f.). Ähnlich lehrt R. Burthogge (Essay upon reason and the nature of spirits, 1694; vgl. G. Lyon, L'Idéalisme en Angleterre au XVIII[e] siècle, 1888, p. 72 ff.). Nach ihm faßt der Intellekt alle Gegenstände in den ihm selber eigenen Formen, daher nur als Erscheinungen auf; er „apprehends" die Dinge nur „under certain notions, that neither have that being in objects, or that being of objects, that they seem to have". Also Einheit, Substanz, Kausalität sind nur „entities of reason", welche ebensowenig extramentale Existenz haben als etwa Farbenempfindungen. Wir kennen die Dinge nur „as they do stand in our analogy", als „phaenomena", Erscheinungen, die nicht „without our faculties" existieren. Die Dinge erfassen wir „not any at all, just as they are, in their own realities, but only under the top-knots and

[1]) vgl. Natorp, Platos Ideenlehre S. 138 ff. u. ö., der das Metaphysische bei Plato nicht genügend gelten läßt und das Kritizistische bei Plato entschieden überschätzt, sonst aber viel Richtiges in gründlichster Weise vorbringt.

dresses of notions which our minds do put on them“ (Essay ... ch. III sct. I p. 57 ff.). Zeit, Raum, Substanz, Ursache u. a. sind nur „intentional things“, haben nur ein „esse obiectivum“ (vorgestelltes Sein) (l. c. p. 79; vgl. Cassirer a. a. O. S. 465 ff.); doch gibt es an sich geistige Kräfte als Auslöser unserer Vorstellungen. Beziehungen zum Kritizismus weisen Malebranche durch seine Ideenlehre und Bayle durch seine Erörterung der aus dem Unendlichkeitsbegriff sich ergebenden „Antinomien“, ferner Leibniz durch seinen Begriff des „Angeborenen“ und der „Vernunftwahrheiten“ auf. Hume wiederum macht die Erfahrung selbst zum Problem, indem er nach der Berechtigung des den Erfahrungszusammenhang herstellenden Kausalurteile fragt; er hat Kant aus dem „dogmatischen Schlummer“ erweckt. Die schottische Schule betont, daß Erfahrung keine absolute Notwendigkeit verbürge und daß es selbst-evidente Verstandesgrundsätze gebe. Tetens leitet die Grundbegriffe aus intellektuellen Funktionen ab. „Wenn wir zwei Dinge für einerlei halten, wenn wir sie in ursächlicher Verbindung denken ..., so gibt es einen gewissen Aktus des Denkens; und die gedachte Beziehung oder Verhältnis in uns ist etwas Subjektives, das wir den Objekten als etwas Objektives zuschreiben und das aus der Denkung entspringt“ (Philos. Vers. I, 303). Stoff und Form der Gedanken unterscheidet er, so auch Lambert, der auch vom A priori als dem von aller Erfahrung Unabhängigen spricht (Organ. § 639).

4. Als eigentlicher Begründer des Kritizismus ist Kant anzusehen. Schon in der Abhandlung „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ lehrt er die Apriorität der Grundbegriffe. In der „Kritik der reinen Vernunft“ sowie in den „Prolegomena“ ist der Kritizismus ausgearbeitet. Kant warnt öfter vor der Verwechslung des „A priori“ mit dem Angeborenen, er anerkennt keine angeborenen Begriffe, nur Anlagen zur „ursprünglichen Erwerbung“ von

Begriffen.[1]) Aber zuweilen entgeht er der Gefahr des „Angeborenen" doch nicht, und von dem „Psychologismus", der Vermengung der rein logischen Bedeutung des Formalen, Apriorischen mit psychologischer Ursprünglichkeit ist er nicht immer freizusprechen, so sicher er auch auf das Logische, Transzendentale das Hauptgewicht legt. Kant fragt: wie sind Urteile a priori möglich, und zwar objektiv, d. h. Erfahrung konstituierend? und zeigt die Grundlagen dieser Möglichkeit auf, indem er von dem „Stoffe" der Erfahrung die „Formen" der Wahrnehmung (Anschauung) und des Denkens durch kritische Analyse und Reflexion[2])

---

[1]) „Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Anlagen und Keimen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich, bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch ebendenselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden" (Krit. d. rein. Vern. S. 86f.). „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung. . . . Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge in Raum und Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen, denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren" (Üb. ein. Entdeck. 1. Abt. S. 43, Kleine Schriften, Kirchmannsche Ausgabe).

[2]) Nach Fries, Apelt, F. A. Lange, J. B. Meyer u. a. wird das A priori der Erkenntnis durch (innere) Erfahrung gefunden. Daß dies Kants Meinung nicht sei, betont mit Recht K. Fischer. Vgl. Liebmann, Zur Anal. d. Wirkl.[2] S. 237. — Nach Kant erkennt man das A priori eines Begriffes infolge der Notwendigkeit, womit er sich uns aufdrängt; auch sei die Gewißheit der Erfahrung ohne festes Fundament, „wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären" (Krit. d. rein. Vern., Einleit. zur 2. Aufl., Ausgabe von Valentiner, S. 50f.). Evidenz aber haben nur die mathematischen Axiome, die Grundsätze des reinen Denkens bedürfen einer

sondert und die „Formen“ als die „apriorischen“, objektive Erfahrung konstituierenden, in diesem Sinne sie bedingenden („transzendentalen“) Faktoren dartut. Die Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, Selbständigkeit der Urteile reiner Mathematik und Naturwissenschaft ist solcher Art, daß sie, nach Kant, nur aus der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins selber zu begreifen, zu deduzieren ist. Daß mit der Erfahrung alle Erkenntnis beginnt, gibt Kant zu. Aber sie entspringt „darum doch eben nicht aus der Erfahrung“. „Denn es könnte sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat“ (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Kehrbach, S. 647). „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet.“ Aber sie sagt uns nur, „was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse“, sie gibt nur „komparative Allgemeinheit“, nicht absolute Allgemeingültigkeit (a. a. O. S. 35). Die Erfahrung ist nach Kant kein bloßes Bündel von Empfindungen, sondern schon intellektual. Sie enthält „außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem

„transzendentalen Deduktion“, d. h. eine Erklärung ihrer apriorischen Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. „Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung“ (Über eine Entdeck. 2. Abschnitt). In bezug auf die Findung des A priori bemerkt Kant: „Denn das kündigt eine jede Erkenntnis, die a priori feststehen soll, selbst an: daß sie für schlechthin notwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch vielmehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewißheit sein soll“ (Krit. d. rein. Vern., Vorrede zur 1. Aufl., Ausgabe von Valentiner, S. 17).

Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint" (a. a. O. S. 110). Sie besteht in der „synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewußtsein", sofern dieselbe notwendig ist" (Prolegomena § 22 ff.). Erfahrung selbst ist nur durch apriorische „Formen" der Erlebnisverarbeitung möglich und daher sind auch „synthetische Urteile a priori" möglich, d. h. Urteile, die von aller Erfahrung unabhängig gelten und doch für alle mögliche Erfahrung gelten. „Form" der Erscheinung ist „dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird" (Krit. d. rein. Vern. S. 49). Die „Form" liegt im Geiste a priori, muß daher „abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden" (ibid.). Die „Form der Sinnlichkeit" geht „allen wirklichen Eindrücken" voran (Proleg. § 9). Die Form, d. h. „das, worin sich die Empfindungen ordnen" kann nicht selbst Empfindung sein (Krit. d. rein. Vern. S. 49). Die Anschauungsformen, Raum und Zeit, sind „reine Anschauungen", die nicht selbst sinnlich wahrgenommen werden können, sondern Arten der Synthese und Ordnung von Sinnlichem sind, Funktionsweisen der Sinnlichkeit und zugleich Bedingungen der Erfahrungsinhalte. Und so sind auch die Denkformen, die „Kategorien", Bedingungen objektiver Erfahrung. Wir können eben die Dinge nur in den Formen unseres, des Geistes überhaupt erkennen; um Erkenntnisobjekte zu werden, müssen sie, bezw. die durch sie bedingten Erlebnisinhalte diese apriorischen Formen annehmen, sich nach ihnen richten. „A priori" ist aber, „was durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist" (Prolegom. § 6). „Erkenntnisse a priori" sind allgemeingültig, innerlich notwendig, von der Erfahrung unabhängig, für sich selbst klar und gewiß (Krit. d. rein. Vern. S. 35); sie „machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann . . ., als bloße Erfahrung lehren würde"

(ibid). Urteile a priori kündigen sich „von selbst durch das Bewußtsein der Notwendigkeit an.“[1]) Das Apriorische ist das aus der Anschauung und dem Denken nicht zu Eliminierende, nicht Wegzudenkende (Prolegom. § 9), es gilt aber „lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung“ (Krit. d. rein. Vern. S. 648). Wir erkennen a priori von den Objekten nur das, was der Geist in sie selbst hineingelegt hat. Der Verstand ist „selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. h. die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben“. Der Verstand ist der Quell der allgemeinen Gesetzlichkeit von Naturphänomenen, er schreibt der Natur sein eigenes als das Gesetz der Objekte vor (Krit. d. rein. Vern. S. 135 f.). Diese Gesetzlichkeit formulieren wir in „synthetischen Urteilen a priori“, die unabhängig von der Erfahrung Verknüpfungen zwischen Subjekt und Prädikat herstellen, zu denen der bloße Subjektsbegriff die Elemente nicht schon (wie bei analytischen Urteilen) enthält.[2]) In den apriorischen

[1]) „Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig“ (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl. Einleit. II).

[2]) „Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen“ (Alle Körper sind ausgedehnt — alle Körper sind schwer, Krit. d. rein. Vern. S. 39 f.). Die mathematischen Axiome sind synthetisch-apriorische Urteile (nach H u m e sind sind sie analytisch). In dem Urteil $7 + 5 = 12$ muß man über die Begriffe von 7 und 5 „hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert“ oder indem man fünf Einheiten zu dem Begriffe der 7 sukzessiv hinzutut. „Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ und tut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war.“ Auch bei den geometrischen Grundsätzen muß Anschauung zu Hilfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist (Prolegom. § 2). Ähnlich lehren die N e u k a n t i a n e r, K r o m a n (Uns. Naturerk. S. 39 ff.), B a u m a n n u. a. Nach H e y m a n s (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 115 ff.) u. a. sind die arithmetischen Grundsätze analytisch. Die Relativität des Unterschiedes analytischer und synthe-

„Formen" haben diese Urteile ihre Grundlage, denn sie nur konstituieren Erfahrung und deren Objekte; also sie sind „möglich", weil wir sagen müssen: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori" (a. a. O. S. 155f.; Prolegom. § 2). Soll die Geometrie apodiktische Urteile synthetisch-apriorischer Art enthalten, wie Kant dies als sicher voraussetzt, wie muß der Raum sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? „Er muß ursprüngliche Anschauung sein, denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht." Wie kann nun eine solche apriorische Anschauung möglich sein? „Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt" (Krit. d. rein. Vern. S. 53f.). „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Begriffen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer (und neben) einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zugrunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich." 2. „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die

tischer Urteile betonen G. E. Schulze, Schleiermacher (Dialekt. S. 264, 563), Trendelenburg, Steudel, E. v. Hartmann u. a. Gegen die Annahme synthetischer Urteile a priori sind Hagemann (Log. u. Noëtik S. 145), L. Busse, B. Erdmann, Poincaré u. a.

allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen ..." 3. „Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Grundsätze a priori." 4. „Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes." 5. „Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt ... Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Prinzipium der Unendlichkeit derselben bei sich führen" (a. a. O. S. 51ff.). Der Raum „ist nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müßten, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne" (a. a. O. S. 53ff.). Die Raumanschauung ist aber nicht angeboren, sondern „ursprünglich erworben"; angeboren ist nur der erste „formale Grund" der Raumvorstellung. Analog verhält sich alles mit der Form des „inneren Sinnes", der Zeit[1]) und mit der Apriorität der arithmetischen

[1]) Die Zeit ist „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt", „die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele)

Grundsätze, welche wie die der Geometrie synthetisch sind.[1])

Nachdem Kant in der „transzendentalen Ästhetik“ die Grundlagen der reinen Mathematik gezeigt, deduziert er in der „transzendentalen Analytik“, dem zweiten Teile der Vernunftkritik, die Möglichkeit reiner Naturwissenschaft durch die Erörterung des Ursprungs und der Leistung der Kategorien. Das Mannigfaltige der Empfindung ist in der Anschauung geformt. Diese selbst gibt wieder in ihrer Mannigfaltigkeit den Stoff zur Verarbeitung seitens der „Spontaneität“ des Verstandes. Alle Erkenntnis ist ja Synthese in begrifflicher Form und ist das Produkt der Vereinigung von Wahrnehmung und Denken. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (Krit. der reinen Vern. S. 77). Erst die kategoriale Verarbeitung des Anschaulichen zeitigt Erkenntnis. Diese enthält also stets einen „Verstandesbegriff“, eine „Kategorie“. Diese ist, allgemein gesagt, „die reine Synthesis, allgemein vorgestellt“ (a. a. O. S. 95), die gedankliche Einheitssetzung und zugleich deren Erzeugnis. Es gibt nach Kant zwölf Kategorien, die er aus den (über-

und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen“ (a. a. O. S. 60ff.). „Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objektiv vorher, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung doch nur, wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben“ (a. a. O. S. 374).

[1]) Gegen Kant erklärt Wundt, eine Entwicklung der Raumvorstellung zugleich mit der Erfahrung sei möglich, und der Satz, daß Erfahrungstatsachen niemals apodiktisch seien, sei unbegründet (Log. I[2] S. 490ff.). Die Zeitvorstellung „würde niemals entstehen können, wenn nicht eine entsprechende Ordnung in der Wahrnehmung gegeben wäre“. Man kann „die Zeit nicht ohne Erscheinungen denken, während man ganz wohl bei einer Erscheinung von der Zeit abstrahieren kann“. Die Axiome der Zeit „können nur aus der Erfahrung gezogen sein, weil sie, abgesehen von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, völlig gegenstandslos sind, indem in einer leeren Zeit weder ein Verlauf noch eine Aufeinanderfolge stattfindet.“ Auch haben diese Axiome zwar tatsächliche, aber nicht apodiktische Gewißheit (a. a. O. I S. 482ff.).

lieferten) logischen Urteilsformen (nach Quantität, Qualität, Relation, Modalität) als „Stammbegriffe des reinen Verstandes“ entnimmt: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanz, Ursache, Wechselwirkung; Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit (a. a. O. S. 96). Es sind dies die „ursprünglich reinen Begriffe, die der Verstand a priori in sich enthält und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt denken kann“ (a. a. O. S. 97). Die Kategorien sind Formen, welche die sinnlichen Tatsachen unter Regeln bringen nnd damit erst objektivieren. Ihre Gültigkeit beruht darauf, „daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei“, daß sie erst die Objekte der Erfahrung als solche konstituieren (a. a. O. S. 109 f.). In den Kategorien wirkt der Verstand als das „Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen“ (a. a. O. S. 662 ff.). Die Kategorien gelten nur für „Gegenstände möglicher Erfahrung“, sie „dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“ (Prolegom. § 30), sie haben keinen Erkenntniswert ohne sinnliche Anschauung, dienen nur „zum Erfahrungsgebrauch“.[1]) Dabei bedürfen sie der „Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt“, der „transzendentalen Schemata“, als welche reine Zeitbestimmungen (z. B. Beharrlichkeit als „Schema“ der Substantialität) fungieren (Krit. der rein. Vern. S. 142 ff.).[2]) Die oberste Quelle der Kategorien ist

[1]) „Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgends, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten“ (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Valentiner, S. 273 f.).

[2]) Das „transzendentale Schema“ ist eine zugleich sinnliche und intellektuelle, die Anwendung der Kategorien auf das Anschauliche vermittelnde Vorstellung (Krit. d. rein. Vern. S. 142 f.). Es ist die „formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist“ (a. a. O. S. 143). Es ist „ein trans-

die „Einheit der transzendentalen Apperzeption", d. h. die einheitliche Synthese des reinen, allgemeinen Selbstbewußtseins, der alles genügen, in die alles eingehen muß, was Erkenntnisobjekt werden soll. Es sind also die Erscheinungen dadurch „unter notwendigen Gesetzen", daß sie zur Einheit des „reinen, ursprünglichen, unwandelbaren", in der Einheit und Identität des (reinen) Ichs sich bekundenden Bewußtseins zusammengehen müssen.[1]) Diese Einheit ist es, was alles Vorstellen von Gegenständen bedingt (a. a. O. S. 121) und was „aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen" macht (ibid.). Der Ausdruck dieser

zendentales Produkt der Einbildungskraft" (a. a. O. S. 145). Die Schemata sind „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände" (a. a. O. S. 147 ff.). Das Schema der Größe ist die Zahl, das der Realität ist die kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung des Inhalts in der Zeit, das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit usw. (a. a. O. S. 145 ff.). Die Schemata sind „die wahren und einzigen Bedingungen", den Kategorien „eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen". Sie „realisieren" und „restringieren" die Kategorien, schränken sie auf das sinnlich Gegebene ein. Ohne das Schema haben die Kategorien nur eine rein logische Bedeutung ohne Objekt, als bloße „Funktionen des Verstandes zu Begriffen" a. a. O. S. 147 ff.).

[1]) Verbindung liegt nach Kant nicht in den Gegenständen, sondern ist „eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist". Ohne Synthese des Erfahrungsstoffes zur objektiven Einheit verschiedener Form (Kategorie) ist die Identität des reinen Selbstbewußtseins nicht möglich „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde" (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Valentiner, 9. A. S. 153, 155 f.; vgl. S. 714).

Einheit ist das „Ich denke“, das alle unsere Vorstellungen muß begleiten können (a. a. O. S. 659). Alles mögliche Bewußtsein gehört zu einer „allbefassenden reinen Apperzeption“, dessen „stehendes und bleibendes Ich“ das Korrelat aller unserer Vorstellungen ausmacht (a. a. O. S. 133, 172). Die Identität des reinen Selbstbewußtseins — vom empirisch-historischen, individuell verschiedenen Ich wohl zu unterscheiden — ist der Urgrund alles Erkennens und aller objektiven Einheit, und diese ist eine Bedingung der Ich-Einheit. Im Gebrauche der Kategorien erzeugt das reine Denken Grundsätze als Regeln für alle mögliche Erfahrung, als Bedingungen derselben; die mathematischen Axiome beziehen sich auf die Anschauung, die dynamischen auf Erscheinung überhaupt (a. a. O. S. 172 ff.); die ersteren gliedern sich in „Axiome der Anschauung“ und „Antizipationen der Wahrnehmung“, die letzteren in die „Analogien der Erfahrung“ und die „Postulate des empirischen Denkens“.[1]) Zur Apperzeption steht das Urteil in innigster Beziehung, denn es ist der Akt, „gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“, es stellt objektive Einheit denkend her (a. a. O. S. 88, 666), ist insofern Erfahrungs- im Unterschied

[1]) Die Grundsätze sind die obersten Regeln der synthetischen Urteile, zugleich „allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können“ (Prolegom. § 23, 26). Die „Analogien der Erfahrung“ sind Regeln, nach welchen „aus Warnehmungen Einheit der Erfahrungen entspringen soll“ (Krit. d. rein. Vern. S. 173). „Alle Erfahrungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in der Zeit“ (a. a. O. S. 170 ff.; vgl. Laas, Kants Analog. d. Erf. 1876). Die „Antizipationen“ beziehen sich auf „die reinen Bestimmungen im Raum und in der Zeit, sowohl in Auffassung der Gestalt als Größe“ (a. a. O. S. 169). Die „Axiome der Anschauung“ sagen aus, daß alle Erscheinungen extensive Größen sind (a. a. O. S. 159). Die „Postulate des Denkens“ lauten: 1. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt, ist möglich.“ 2. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“ 3. „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig (a. a. O. S. 202).“

vom bloßen Wahrnehmungsurteil. Bloß „regulative", die Tendenz des Bewußtseins nach dem Unbedingten, nach abschließender Totalität der Erkenntnis ausdrückende, das Forschen zu immer weiter gehendem Regreß anleitende Gesichtspunkte sind die Ideen,[1]) die Unendlichkeitsbegriffe, welchen kein empirischer Gegenstand entspricht und welche nicht auf fertige Gegebenheiten bezogen werden dürfen, da dies sonst zu Antinomien [2]) der Vernunft führt (a. a. O. S. 279 ff.).

5. In ähnlicher Weise lehren J. S. Beck, Reinhold, Krug, Kiesewetter, S. Maimon (nach dem aber die mathematischen Axiome nicht apriorisch sind) u. a. Nach Fries wird das Apriori durch innere Erfahrung gefunden. Die

---

[1]) Die Idee „enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes . . als regulatives Prinzip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauchs" (Log. S. 141 f.). Sie ist ein notwendiger Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann (Krit. d. rein. Vern. S. 279 ff.).

[2]) Antinomien sind „Widersprüche, in die sich die Vernunft bei ihrem Streben, das Unbedingte zu denken, mit Notwendigkeit verwickelt, Widersprüche der Vernunft mit sich selbst" (Krit. d. rein. Vern. S. 340). Ein Widerspruch ist es, den Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken (Über die Fortschr. d. Met. S. 130). Den „dialektischen Schein", der hier entsteht, löst die Kritik der reinen Vernunft durch den Hinweis auf die Idealität der Anschauungs- und Denkformen und die Phänomenalität der empirischen Wirklichkeit. Die Welt ist weder raum-zeitlich endlich noch unendlich, weder ins Unendliche geteilt noch aus Atomen bestehend, weil sie an sich überhaupt nicht raum-zeitlich ist. Mögliche Erfahrung aber hat weder eine Grenze des Regresses, noch ist sie aktuell unendlich. Thesis und Antithesis der beiden ersten Antinomien sind beide falsch. Bei den „dynamischen" Antinomien hingegen gilt die Thesis (Es gibt Freiheit; es gibt ein Absolutes) für das Reich der Dinge an sich, die Antithesis (Es gibt keine Freiheit; es gibt kein Absolutes) für die Erscheinungswelt (a. a. O. S. 354 ff.) Als regulative Prinzipien enthalten die Unendlichkeitsbegriffe die Forderung, nirgends in der Reihe empirischer Bedingungen eine absolute Grenze anzunehmen (a. a. O. S. 420). Die Antinomien befestigen den Gedanken der Idealität der Anschauungsformen (a. a. O. S. 411 ff.), besonders bei Fries (Neue Krit. I², Vorr.). Vgl. Wundt, Log. II² 1, 153, 461 f. Syst. d. Philos.² S. 340 ff,

formale, reine Apperzeption psychischer Art, ist die Selbsttätigkeit des Geistes und liegt der transzendentalen Apperzeption zugrunde (Neue Krit. d. Vern. I², 31 ff., 73 ff., 120; II, 65). J. G. Fichte leitet Form und Stoff der Erfahrung aus dem „absoluten Ich“ ab, welches in vorbewußter Weise (mittelst der „produktiven Einbildungskraft“) in einem System von „Tathandlungen“ die Erkenntnisformen als Formen der mit erzeugten Inhalte in allgemeingültiger Weise produziert (Grundr. d. ges. Wissenschaftslehre). Ähnlich Schelling (im Syst. d. transzendentalen Ideal.). Nach Hegel erzeugt die apriorische Gesetzlichkeit (Dialektik) des Denkens den immanenten Zusammenhang des Seins. Trendelenburg erblickt in der ursprünglichen „Bewegung“ des Denkens die Quelle des Apriorischen (Log. Unters. I², 144 ff.). Nach Ed. v. Hartmann bedeutet „a priori“ „vor Fertigstellung der Erfahrung“. Das Apriori ist ein „vom Unbewußten Gesetztes, das nur als Resultat ins Bewußtsein fällt“, ein Erzeugnis unbewußter synthetischer Funktion.[1]) Die Kategorie ist eine „unbewußte Intellektualfunktion von bestimmter Art und Weise“. Die Kategorien sind „supraindividuelle Betätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen“ (Kategorienlehre, Vorw. S. VII f., 334; Philos. d. Unbew.³ S. 275). Aus unbewußten Geistesakten leitet die Kategorien auch Fortlage ab (Syst. d. Psychol. I, 165 ff.; vgl. J. H. Fichte, Psychol. I, 185 f.), ferner Drews, (Das Ich . . . S. 178). Psychologisierend faßt Schopenhauer[2])

---

[1]) vgl. auch Volkelt, Erfahr. u. Denken S. 275. A priori sind im Denken nur „die notwendigen Beziehungsformen, denen gemäß es den Erfahrungsstoff . . . bearbeitet und umgestaltet“, durch Erfahrung veranlaßt (a. a. O. S. 149, 244) und an den Erfahrungsstoff gebunden (a. a. O. S. 200 ff.).

[2]) „Lockes Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen. Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert“ (Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstell. II. Bd. C. 1). Apriorisch ist die Weise, „wie der Prozeß objektiver Apperzeption im Gehirn vollzogen wird“ (a. a. O. C. 4). „Die psycho-physische Einrichtung, vermöge welcher wir genötigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, ist jedenfalls vor

das Apriori auf, als Art und Weise, „wie der Prozeß objektiver Apperzeption im Gehirn vollzogen wird", ferner J. v. Müller (Lehre von den spezifischen Energien) Helmholtz, F. A. Lange, nach dem apriorisch ist, was durch die „psychophysische Organisation" bedingt ist (Gesch. d. Material. II³, 28f., 36), J. B. Meyer, A. Spir, H. Spencer u. a., teilweise auch Lipps. A priori ist nach ihm die „eigene Gesetzmäßigkeit des Geistes". Rein a priori ist das Urteil, „das zwar — wie jedes Urteil — Objekte der Erfahrung zu Inhalten hat, bei dem aber das, was das Urteil macht, d.h. das Bewußtsein der objektiven Notwendigkeit des Vorstellens oder der Vorstellungsverbindung, nur durch die Gesetzmäßigkeit des Geistes begründet ist" (Grundz. d. Log. S. 141 ff.). Die Kategorien (Relationen) sind „Apperzeptionserlebnisse", „Weisen, wie Gegenständliches in meinem Apperzipieren und durch dasselbe aufeinander bezogen" erscheinen; sie setzen, als „Grundrelation", „das Bezogensein aller meiner gegenständlichen Bewußtseinsinhalte auf mich" voraus (Einheit. u. Relat. 1902, S. 1 ff., 4 ff.). Physiologisch erklärt das A priori u. a. H. Kroell (Die Seele im Lichte d. Monism. 1902).[1])

Die rein logische Bedeutung des A priori betonen die „Neukantianer", die teilweise auch von Plato, Fichte und Hegel beeinflußt sind, O. Liebmann (Analys. d. Wirkl.²

---

aller Erfahrung gegeben" (F. A. Lange, Gesch. d. Materialism. II³, 28 f., 36). Vgl. Münsterberg, Gdz. d. Psychol. I, 209; A. Spir, Denk. u. Wirkl. II, 221; Göring, Syst. d. krit. Philos. II, 248 Frohschammer, Monad. u. Weltphantas. S. 66; Harms, Log. S. 67, 98ff.; Volkelt, Erfahr. u. Denk. S. 494 ff. (erkenntnistheoretisches und psychologisches A priori).

[1]) „Die Kantsche und physiologische Auffassung des menschlichen Erkenntnisvermögens liegen . . . , was dessen Art und Umfang anbelangt, nicht weit auseinander. Setzen wir an die Stelle des Ausdrucks: ‚apriorische Raum- und Zeitanschauung und apriorische Kategorien mit dem Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit' das Wort: gesetzmäßige Funktionen der Hirnrinde, so lassen sich beide Auffassungen unschwer vereinigen" (H. Kroell, Die Grundzüge d. Kantschen u. d. physiol. Erkenntnistheor. 1904 S. 44).

S. 97 ff., 222 ff.), K. Fischer, Windelband, welcher die Kategorien aus der Einheit des Bewußtseins ableitet (Vom System d. Kateg. 1900), Rickert, Laßwitz, Fr. Schultze, A. Krause, Fr. Staudinger, K. Vorländer, L. Goldschmidt, G. Thiele, Renouvier, Green, auch Riehl (Der philos. Kritiz. II 1, 9), welcher in der Identität des reinen Selbstbewußtseins die Quelle der Erkenntnisformen erblickt (a. a. O. I, 384; II 1, 78, 103 u. ff.); ferner H. Cohen (Kants Theor. d. Erfahr.[2] S. 135, 214 ff.), P. Natorp, W. Kinkel, Bauch, P. Stern, E. Cassirer, Husserl u. a.

In einer dem Hegelianismus sich teilweise nähernden, platonisierenden und pythagoreisierenden Form hat H. Cohen den Apriorismus als „methodischen Idealismus“ weitergebildet, der von „den sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen“ ausgeht (Syst. d. Philos. I, 510) und nichts als „gegeben“ annimmt, was nicht als aus den Grundfaktoren der Erkenntnis selbst sich erst logisch als Objekt aufbaut.[1]) Es ist das ein rationalistischer Kritizismus, welcher, die Mathematik zum Vorbild nehmend, die Grundformen alles Gedachten, d. h. alles objektiv Seienden — ein „Ding an sich“ gibt es nicht — aus dem „reinen“, streng logisch-gesetzlichen und in dieser Gesetzlichkeit bestimmte Denkinhalte methodisch erzeugenden Denken ableitet. Cohen erklärt, „daß die Welt der Dinge auf dem Grunde des Denkens beruht; daß die Dinge nicht schlechthin als solche gegeben sind, wie sie auf unsere Sinne einzudringen scheinen, daß vielmehr die Grundgestalten unseres denkenden Bewußtseins zugleich die Bausteine sind, mit denen wir die sogenannten Dinge in uns aus letzten Stoffteilchen zusammensetzen, und die Normen, mit denen wir die Gesetze und Zusammenhänge jener entwerfen und als Gegenstände wissen-

---

[1]) Natorp, Platos Ideenlehre S. 367. „Von ‚Objektivierung‘ ist zu sprechen in dem Sinne, daß Wirklichkeit kein unmittelbares Datum ... ist, sondern erst auf der eigenen Leistung der Erkenntnis beruht, in Denkbeziehungen (am Gegebenen) sich dem Erkennenden erst aufbaut“ (Arch. f. system. Philos. III, 210 f.).

schaftlicher Erfahrung beglaubigen" (Das Prinz. d. Infinites. S. 125 ff.). Die Logik ist bei Cohen zugleich Erkenntnistheorie und Ontologie (Metaphysik), sie ist „Logik des Ursprungs", indem sie alle ihre Objekte aus den im Denken gesetzten Ursprüngen ableitet. Das Denken ist „Denken des Ursprungs"; der „Ursprung", als dessen Abwandlungen alle reinen Erkenntnisse erscheinen, ist das Prinzip der Logik und zugleich der Realität,[1]) die im Unendlich-Kleinen, Infinitesimalen gründet, sich aus diesem aufbaut, integriert. Auf der Infinitesimal-Analysis beruht ja, meint Cohen, alle Gewißheit der (Natur-)Wissenschaft. „Die mathematische Erzeugung der Bewegung und durch sie der Natur ist der Triumph des reinen Denkens." Die Logik aber muß „Logik der mathematischen Naturwissenschaft" sein (Syst. d. Philos. I, 30 ff.). Sie ist eine „Logik des Urteils". Gegenüber Kant betont sie die Wandelbarkeit der Formulierung der Grundbegriffe je nach den Bedürfnissen der fortschreitenden Wissenschaft (a. a. O. S. 499). Die Kategorien sind aus der logischen Handlung des Urteils formal abzuleiten als die „reinen Erkenntnisse", welche zugleich die „Sachen", „den Inhalt und Gehalt vornehmlich der mathematischen Naturwissenschaften" ausmachen. „Das formale Urteil erzeugt die sachlichen Grundlagen, als die Voraussetzungen der Wissenschaft" (a. a. O. S. 501). Im Sein darf kein Problem stecken, „für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre" (a. a. O. S. 502). Diese Logik ist „Logik des Idealismus". „Idee" bedeutet ihr „das wahrhafte Sein, den wahrhaften Inhalt der Erkenntnis", sie bestimmt durch die „Reinheit" den Wert der Erkenntnis. Sie ist die „Hypothesis", „die Grundlegung, welche der Instruktion einer jeden exakten Untersuchung voraufgehen

[1]) Cohen unterscheidet „Realität" von „Wirklichkeit"; letztere ist eine „Instanz der Empfindung", „und der Entsatz der Empfindung ist die Voraussetzung bei der Realität des Unendlichkleinen" (Syst. d. Philos. I, 108). Der „Ursprung" ist das „Denkgesetz der Denkgesetze" (a. a. O. S. 100).

muß" (a. a. O. S. 4 ff.). Das reine Denken geht auf die Erzeugung idealer Einheitsformen als Voraussetzungen, Konstituenten objektiver Erkenntnis. Nicht mit der Anschauung, wie noch Kant es tat, mit dem Denken muß die Erkenntniskritik anfangen.[1]) Das Denken „darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muß". Das Denken ist Denken der Erkenntnis und des Seins in Einem, das Sein ist Sein des Denkens, ideal-reales Sein (a. a. O. S. 11 ff.).

In den Prinzipien der reinen Erkenntnisse (Ideen) „legt die Vernunft in der mathematischen Naturwissenschaft ihre Rechenschaft ab" (a. a. O. S. 14). Die Ableitung der reinen Erkenntnisse darf nicht psychologisch, sie muß rein logisch erfolgen. Die Einheit des Bewußtseins, der transzendentalen Apperzeption, die Urquelle alles Erkennens, ist nicht die subjektive Ichheit, sondern die „Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins" (a. a. O. S. 15), die „Einheit der Grundsätze" (a. a. O. S. 361). Sie entfaltet sich im System der Kategorien, besteht nicht neben ihr. Indem das Denken die „Grundlagen des Seins" schafft, sich selbst zur Rechenschaft zieht, wird die Logik „Dialektik" (a. a. O. S. 18). Das Denken ist ein „Erzeugen" gedanklich-objektiver Inhalte,[2]) ein Setzen von Formen, von Einheiten, die erst Er-

[1]) Raum und Zeit sind, wie die Zahl, ebenfalls Kategorien (a. a. O. S. 129 ff.). Das Charakteristische der Zeit ist die „Antizipation', (a. a. O. S. 131). Sie erschafft aus dem Chaos der Empfindungen und der Vorstellungen einen Kosmos des reinen Denkens in Zahlen (a. a. O. S. 160 f.), sie erzeugt die „Einheiten der Mehrheit" und damit dem reinen Denken den Inhalt, der sonst als gegeben gilt (a. a. O. S. 165). Die Leistung des Raumes ist das „Beisammen", das „Außen", erzeugt im Urteil der Allheit. Das Denken verwandelt das Innere in das Äußere ist raumsetzend durch Überwindung des „Vorbei" der Zeit (a. a. O. S. 165 ff.). — Als Produkte der Kategorialfunktion betrachten Raum und Zeit auch Ed. v. Hartmann (Kategor. S. 117), G. Thiele (Ph. d. Selbstbew. S. 276 ff.) u. a.

[2]) „Darin besteht ja der methodische Wert des mathematischen Denkens, daß alle seine Inhalte nicht als gegeben hingenommen werden, sondern grundsätzlich zur Erzeugung gelangen" (a. a. O. S. 102 f.).

fahrung und deren Objekte ermöglichen, konstituieren (a. a. O. S. 25 ff.). „Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf (a. a. O. S. 67). „Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag“ (a. a. O. S. 68); es muß „den Ursprung alles Inhalts, den es zu erzeugen vermag“, in sich selbst legen und finden, es aus sich selbst, logisch, rechtfertigen (a. a. O. S. 68 f.). Das Denken ist Urteil. Die Kategorien sind „nicht angeborene Begriffe, sondern vielmehr die Grundformen, die Grundrichtungen, die Grundzüge, in denen das Urteil sich vollzieht“ (a. a. O. S. 43). Eine Urteilsart kann eine Mehrheit von Kategorien enthalten, eine Kategorie kann zugleich in mehreren Urteilsarten enthalten sein (a. a. O. S. 47). „Die Kategorie ist das Ziel des Urteils, und das Urteil ist der Weg der Kategorie“ (a. a. O. S. 47). Ein Vorurteil ist es, daß das Denken bloß Vereinigung von Mehrheiten ist und daß dem Denken sein Stoff von der Empfindung gegeben werde. Vielmehr ist der „ganze unteilbare Inhalt des Denkens“ Erzeugnis des Denkens; der „Stoff des Denkens“ ist nicht der „Urstoff des Bewußtseins“. Das reine Denken ist „nicht Vorstellung, ist nicht Bewußtseinsvorgang“, und sein Inhalt ist nicht „Stoff“, sondern „Einheit“ (a. a. O. S. 49 ff.). Die Einheit des Urteils erzeugt und gewährleistet die Einheit des Gegenstandes in der Einheit der Erkenntnis (a. a. O. S. 56). Jede Urteilsart erzeugt ein Element der reinen Erkenntnis (ibid.). Es gibt Urteile der Denkgesetze, der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft, der Methodik (a. a. O. S. 63 ff.).

Daß das Erkennen ein Werten einschließt, betont, im Anschlusse an Windelband, Rickert (Der Gegenst. d. Erkenntn.[2] S. 110). Er lehrt (wie schon Fichte) den „Primat der praktischen Vernunft“, indem nach ihm ein „transzendentes Sollen“ die oberste Norm aller Erkenntnis bildet. Die letzte Basis des Wissens ist ein Gewissen, und der „Wille zur Wahrheit“ geht allem Erkennen voran (a. a. O. S. 231 ff.). Die Form der Wirklichkeit ist durch die Urteilsform begründet, ist ein „Urteilsprodukt“ (a. a. O. S. 170 f.). Nicht durch ein

transzendentes Sein, sondern durch ein Sollen ist das Erkenntnisurteil determiniert. In jeder Erkenntnis gibt es drei formale Faktoren: Norm, Kategorie, transzendentale Form. „Die Norm ist die Form des Sollens und des Gegenstandes. Die Kategorie ist die Form des Urteilsaktes, der das Transzendente durch die Anerkennung erfaßt und das Erkenntnisprodukt entstehen läßt. Die transzendentale Form ist die Form des fertigen Erkenntnisproduktes und dadurch zugleich die Form der Wirklichkeit“ (a. a. O. S. 173).

Das Zusammenwirken von Denken und Erfahrung betonen in verschiedener Weise Schleiermacher, Krause, Herbart, Lotze, Ulrici, Planck, Frohschammer, E. v. Hartmann, Harms, Spicker, Caspari, Sigwart, B. Erdmann, Volkelt, Paulsen, Schuppe, J. Baumann, Witte, Lasson, A. Dorner, F. Erhardt, L. Busse, Hagemann, Gutberlet, Commer, Lipps, Kroman, Heymans, Lachelier, Hodgson, Höffding u. a. Nach Wundt sind a priori in uns nur die „allgemeinen Funktionen des logischen Denkens“ und alle Erkenntnisse sind „gemeinsame Erzeugnisse des Denkens und der Erfahrung“ (Log. I² 435, 490 ff.; Syst. d. Philos.² S. 140, 208 ff.). Die Anschauungsformen sind qualitativ unableitbar, konstant, allgemeinste Erfahrungsbedingungen, nicht selbst (absolut) apriorisch, aber — nebst den Axiomen der Mathematik — Denkfunktionen als ein A priori enthaltend und unabhängig von speziellen Erfahrungen, logisch unabhängig (Syst. d. Philos.² S. 208 ff., 106, 111 ff.; Log. I² 482 ff.). Die Kategorien („reinen Verstandesbegriffe“) bedeuten „die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat“, sie haben Beziehungen des logischen Denkens selbst zum Inhalt, sind nicht rein apriorisch, aber auch nicht generelle Erfahrungsbegriffe, sondern entspringen der Anwendung des Denkens auf Erfahrungsinhalte (Log. I² 103, 121, 461, 521 ff.; Syst. d. Philos.² S. 219 ff., 228 ff.). Nach Riehl sind Raum und Zeit nicht rein a priori. „Diese Vorstellungen sind a priori nur soweit es jede andere ist, soweit sie unter der allgemeinen Bedingung des

Bewußtseins, seiner synthetischen Einheit stehen" (Der philos. Kritizism. II 1, 105). Die Kategorien sind „Formen des Apperzipierens", „logische Funktionen in deren bestimmter Anwendung, in Anwendung auf Anschauungen", entspringend aus der Identität des Bewußtseins (a. a. O. I 358; II 1, 2, 68).[1]

6. Der Kritizismus überwindet im Prinzip die Einseitigkeiten des Rationalismus und des Empirismus; doch muß er sich vor der Gefahr hüten, in eine dieser beiden Richtungen umzuschlagen — eine Gefahr, der er nicht immer entgangen ist. Schon bei Kant zeigen sich mancherlei Mängel,[2] die ein „Neokritizismus" zu vermeiden hat und die wir im folgenden in Kürze darlegen.

7. Ein methodischer Fehler Kants ist es zunächst, daß er die „Apodiktizität" der reinen mathematisch-physikalischen Axiome ohne weiteres, also „dogmatisch" voraussetzt, daß er sie jedenfalls nicht hinlänglich aufzeigt. Daß

[1]) Die Apriorität der Anschauungsformen lehren Reinhold, Beck, Krug, Fries, Abicht, Schopenhauer, F. A. Lange, Deussen, J. Baumann, Fr. Schultze, Staudinger, O. Schneider, A. Krause, Liebmann, P. Carus, J. H. Fichte, Heymans (Zeit), J. Bergmann, H. Cohen, Renouvier, Martineau, Boström u. a. Apriorisch sind die Kategorien nach Reinhold, Beck, Krug, Fries, J. G. Fichte, Schopenhauer (nur eine Kategorie, die Kausalität), F. A. Lange, Helmholtz, O. Schneider, Fr. Schultze, Liebmann, Cohen, Windelband, Husserl, J. H. Fichte, Ulrici, Wirth, Ed. v. Hartmann, Volkelt, G. Thiele, Riehl, Lipps, Renouvier, Fouillée u. a. Doch sind nach manchen die Formen des Denkens trotz ihrer Apriorität von transzendent-objektiver Gültigkeit (Trendelenburg, J. H. Fichte, Wirth, Ed. v. Hartmann, Volkelt u. a.); vgl. A. Keyserling, Über Raum und Zeit 1894; Heymans, Zur Raumfrage, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 12; Schmitz-Dumont, Zeit und Raum 1875; A. Döring, Über Zeit und Raum 1894; W. Goering, Über Raum und Stoff 1876; E. Posch, Theorie der Zeit 1896; Palágyi, Neue Theorie von Raum und Zeit 1901.

[2]) vgl. Wundt, Philos. Stud. VII, 1 ff.: Einleit. in die Philos.[1] S. 345 ff.; Log. II[2] 2, 638 ff.; Volkelt, I. Kants Erkenntnistheor. 1879; Paulsen, Kant, 1898.

die Erfahrung uns keine unbedingte Allgemeingültigkeit der Erkenntnis verschaffen kann, das hat Kant mehr behauptet oder angenommen als kritisch dargetan. Das Dasein „synthetischer Urteile a priori“ ist ihm weniger ein Problem als eine Tatsache, die er als gegeben hinnimmt, um nur deren „Möglichkeit“ und Berechtigung zu deduzieren. Er ist da teils vom Rationalismus, von der Lehre der „ewigen Wahrheiten“ (Leibniz, Wolff, Schottische Schule, Crusius u. a..) beeinflußt, teils von Newton und der mathematisch fundierten Naturwissenschaft überhaupt, deren Axiome ihm als Muster alles sicheren, allgemeinen und objektiven Wissens erscheinen. Kant hätte wohl vor Aufstellung seines Apriorismus gründlicher dartun sollen, inwiefern und warum die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Axiome nicht aus der Erfahrung in deren Bearbeitung durch das Denken entspringen könne. Was Erfahrung als solche und im Vereine mit dem Denken leisten kann, das hätte von Anfang an einer genaueren Untersuchung bedurft, sollte das A priori nicht ein wenig „aus der Pistole geschossen“ erscheinen, sollte mit dem „Dogmatismus“ vollends gebrochen werden. Der Anteil der Sinneswahrnehmung am Zustandekommen der Erkenntnis wird von Kant nicht gebührend untersucht und gewürdigt, die Beziehungen der Anschauungs- und Denkformen zu dem Inhalte der Wahrnehmung werden nicht genügend klargestellt, wenn es auch im allgemeinen feststeht, daß Kant die einzelnen Bestimmtheiten des Raum-Zeitlich-Kausalen als im Gegebenen selbst begründet betrachtet; der Raum z. B. ist als solcher „subjektiv“, d. h. erfahrungsimmanent, hat aber in dem durch die „Dinge an sich“ Gegebenen einen „Grund“. Für die Unterscheidung von Form und Stoff der Erscheinungen hat Kant das logische Motiv, nämlich die Konstanz der raum-zeitlichen Form gegenüber dem Wechsel der Empfindungsqualitäten, nicht in einer wirklich einwandfreien Weise dargetan; es ist ferner nicht richtig, daß wir uns das Räumliche ohne Empfindungsqualität (Farbe u. dgl.) vorstellen

können, sondern der Begriff des Räumlichen, des Raumes kann vom sinnlichen Wahrnehmungsinhalt abstrahieren, insofern die Verschiedenheiten desselben für den reinen Raumbegriff gleichgültig sind.[1] Die „reine Anschauung" ist in Wahrheit zugleich schon ein Begriff, nämlich der Begriff einer konstanten und gleichförmigen synthetischen Ordnungsmöglichkeit eines beliebigen Wahrnehmungsinhaltes, einer Ordnungsform, die für sich allein, vor aller Wahrnehmung als eigenartige Anschauung nicht besteht, höchstens als Disposition zur Synthesis, die nicht selbst schon eine „reine Anschauung" genannt werden kann.[2] Nur darin irrt Kant nicht, daß der Raum (wie die Zeit) kein „diskursiver" Gattungsbegriff ist, der aus einer Reihe spezifisch verschiedener Inhalte abstrahiert wird. Er ist vielmehr der Begriff einer gleichförmig-einheitlichen Synthese, die an dem Inhalte sinnlicher Wahrnehmung primär zustande kommt und vom Denken an ihm gefunden, fixiert wird, um dann zu dem abstrakten Begriff des objektiven, absoluten (mathematisch-physikalischen) Raumes begrifflich bearbeitet zu werden, der von der individuellen Raumvorstellung wohl zu unterscheiden ist. In der Möglichkeit des grenzenlosen Fortganges der raum-zeitlichen Synthese, die wir uns nirgends und niemals begrenzt denken können, weil wir erstens aus unsrer, des Bewußtseins synthetischer Gesetzlichkeit nicht herauskönnen, und weil zweitens die Anschauungsformen Objekte und Geschehnisse der Erfahrung konstituieren,

[1]) Nach Wundt kann die „reine Anschauung" nur eine Anschauung in dem Sinne genannt werden, „als wir uns einen beliebigen, übrigens völlig homogenen Inhalt vorstellen. Sie ist aber ein Begriff, sobald sich mit dieser Vorstellung der Gedanke verbindet, daß der zur Vergegenwärtigung der Form gewählte Inhalt ein gleichgültiger sei, und daß daher statt seiner jeder andere gewählt werden könne" (Syst. d. Philos.[2] S. 105 ff.; Log. I[2], 480.).

[2]) „Wir schauen nicht den Raum der Dinge als ein Objekt an, sondern das eben heißt Anschauen, daß wir Empfindungen in die eigentümliche, nicht zu beschreibende, nur zu erlebende Ordnung bringen, die wir Räumlichkeit nennen" (Simmel, Kant S. 53).

bedingen, so daß kein Erfahrungsinhalt möglicher Art ohne diese Formen zu denken ist, liegt die Unendlichkeit von Raum und Zeit begründet; keineswegs ist uns aber, wie Kant sich ungeschickt ausdrückt, der Raum als ein Unendliches „gegeben vorgestellt". Unendlichkeit ist niemals „gegeben", sondern nur „aufgegeben", und sie wird nicht vorgestellt, sondern nur gedacht, sie ist eine „Idee" und ein „Postulat" von regulativer Bedeutung, wie Kant selbst es dargetan hat.

8. Der Begriff des „A priori" leidet bei Kant zuweilen an einer gewissen Mehrdeutigkeit. Die psychologische und die rein logische Bedeutung dieses Begriffes werden nicht immer streng auseinander gehalten.[1] Kant ist wohl nicht

[1] Gewiß hat das „A priori" und „Transzendentale" bei Kant vorwiegend eine logische Bedeutung. Und sicherlich ist Kant kein Subjektivist im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aber man darf ihn auch nicht zum Vertreter eines platonisierenden Objektivismus oder eines von allem Subjektiven absehenden, extremen Logismus machen, wie das seitens mancher „Neukantianer" zuweilen geschieht. Kant war ebensowenig Platoniker, wie Plato „Kantianer", wenn es auch an Berührungspunkten zwischen beider Lehren nicht fehlt. — Nach Simmel ist für Kant „gerade die innerlichste Form des Ich . . das Motiv und die Macht, wodurch die Dinge zu Objekten, die Vorstellungen zu Wahrheiten außerhalb des Ich werden: jene Kategorien, deren Wirksamkeit das Sinnenmaterial zu Erkenntnissen macht, sind die einzelnen Arten, auf die die zentrale Einheit unsres Selbstbewußtseins die Aufgabe löst, das subjektiv Gegebene zu einer objektiven Welt zu gestalten" (Kant 1904 S. 44 f.). Das Ich, das die Welt zusammenhält, ist aber kein persönliches, ist nicht die „Seele". „Geist bedeutet: Zusammenfassung des Mannigfaltigen, ein Ineinander der Elemente des Daseins, zu dem das bloße Neben- und Nacheinander ihres Sinneseindrucks gar kein Gegenbild oder Annäherung bietet. Indem nun diese entscheidendste Energie unsrer Geistigkeit den gegebenen Inhalt des objektiven Weltbildes lenkt, damit dieser schließlich in ihre Form, als in seine eigene Erfüllung eingehe — ist der Sinn des Geistes zugleich der Sinn der Dinge geworden" (a. a. O. S. 46). Das Ich, dessen Gegenbild die Einheit der Dinge ist, ist bloße Einheitsfunktion ohne Substantialität, nichts vom Weltinhalt Isoliertes. „Wie die Welt unsres

psychologischer „Nativist“, denn er hält Raum und Zeit nicht für „angeborene Vorstellungen“. Aber zuweilen sieht es doch so aus, als ob die „reinen Anschauungen“ im Bewußtsein wirklich den sinnlichen Erlebnissen zeitlich vorangingen, als ob sie Formen wären, die im Geiste „bereit liegen“ und nur auf Erfüllung durch einen Inhalt warten. Es wird von Kant nicht hinreichend betont, daß Raum und Zeit, wenn auch nicht aus dem Wahrnehmungsinhalte (den Empfindungsqualitäten), so doch erst und nur zugleich mit diesen als Formen ihres Zusammenhanges entspringen, eines Zusammenhanges, der freilich nicht fertig „von außen“ gegeben sein kann, sondern — mag ihm an sich entsprechen was will — durch die Gesetzlichkeit des Bewußtseins selbst bedingt ist.[1] A priori sind Raum und Zeit schon deshalb, weil nicht erst die Erfahrung eines Räumlich-Objektiven besteht, aus welcher sie einfach abstrahiert wird, sondern weil solche Erfahrung erst entstehen und bestehen kann, wenn der Inhalt sinnlicher Erlebnise durch die Gesetzlichkeit des Bewußtseins die raum-zeitliche Form erhalten hat. Ob es ein Fühlen und Empfinden noch ohne Raum- und Zeitform gibt, ist eine psychologische Frage, die noch zu beant-

---

Erkennens sich als der Prozeß offenbart hat, in dem die sinnliche Gegebenheit in die Form als Objekt, als Zusammenhang, als Urteil eingeht, so geht das Ich, das ihr diese Form gewährt, nun in sie auf, es ist nicht Partei ihr gegenüber, sondern es ist ihr Geformtwerden; außerhalb ihrer kann es nur die ideelle Gültigkeit der reinen, absoluten, restlos harmonischen Einheit haben, der die Welt innerhalb unseres Erkennens sich zuentwickelt“ (a. a. O. S. 48). Durch die Formen des Erkennens wird die Welt „zwar intellektualisiert, aber nicht subjektiviert“ (a. a. O. S. 74).

[1]) Treffend bemerkt Sigwart: „Die Zeit ist a priori in dem Sinne, daß in den Gesetzen, durch die überhaupt ein Bewußtsein möglich ist, auch diese Funktion als eine notwendig sich vollziehende begründet ist; sie kann eine Form genannt werden, sofern diese Verknüpfungsweise von jedem bestimmten Inhalt unabhängig ist; aber so wenig wir zu der Vorstellung eines Raumes ohne die Veranlassung der Sinnesreize kämen, so wenig zu der Vorstellung der Zeit ohne einen erlebten und in der Erinnerung aufbehaltenen Inhalt“ (Log. II², 86, 331 ff.); vgl. Wundt, Log. I², 482 ff.

worten ist. Vor aller Empfindung gibt es aber sicher noch keine fertige Anschauungsform. Ob sie nun sofort mit der Empfindung oder erst durch die Verbindung von Empfindungen miteinander und mit „Lokalzeichen“ ausgelöst im Bewußtsein entsteht,[1]) ist für die Erkenntnistheorie freilich nicht von Belang. Um aber jedes Mißverständnis des Apriori zu verhindern, muß energisch der Vermengung des Apriorischen mit dem Angeborenen, psychologisch Ursprünglichen gesteuert und betont werden, daß die Anschauungsformen ganz gut erst mit, ja nach der Empfindung und auf Grund von Empfindungen, durch diese ausgelöst und bestimmt entstehen und doch apriorisch, d. h. Erfahrung bedingend und von ihr logisch unabhängig sein können. Logische Apriorität ist nicht mit zeitlicher Priorität zu verwechseln, mag sie auch unter Umständen de facto mit ihr zusammenfallen. Die „Apriorität“ von Raum und Zeit bedeutet in erster Linie die Notwendigkeit der festen Ordnung, welche beliebige Wahrnehmungsinhalte annehmen müssen, um Erfahrung zu konstituieren; sie ist eine unaufhebbare Bedingung, unter welcher alle für uns möglichen Erfahrungsinhalte stehen. Ohne diese Formen anzunehmen und aufzuweisen, kann nichts für uns objektive Erfahrung oder Erfahrungsobjekt werden, mag es „an sich“ wie immer beschaffen sein. Raum und Zeit sind nicht Abstraktionen aus der Erfahrung, weil sie selbst erst Erfahrung formen, konstituieren, ermöglichen, weil ohne sie wohl ein regelloser Strom von „Impressionen“, aber nicht jener geordnete, feste Zusammenhang bestände, den wir eben objektive „Erfahrung“ nennen. Raum und Zeit haben ein „Fundament“ in der Erfahrung, im Erleben, sie sind durch dieses in ihrer Entstehung veranlaßt und in ihrer Ausbildung bestimmt, also sie haben ein aposteriorisches Element, gleichwohl aber sind sie, als Formen gesetzlicher Verknüpfung des Erfahrungsmaterials durch den Intellekt sowie als Bedingungen

[1]) vgl. die „genetische“ Raumtheorie von Wundt, Gr. d. Psychol.[5] S. 123 ff.; Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 92 ff., 222 ff.

objektiver Erfahrung und der Erfahrungsobjekte a priori und von transzendentaler Bedeutung (vgl. Baumann, Elem. d. Philos. S. 104 ff.). Der Umstand, daß Raum und Zeit Formen der Erfahrung sind und daß in ihnen die selbsteigene, stets mit sich identische Gesetzlichkeit des Bewußtseins zum Ausdruck kommt, macht die Konstanz der raum-zeitlichen Eigenschaften und die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Grundsätze begreiflich. Weil sich nun die Axiome der Mathematik auf diese allgemeinen, konstanten, notwendigen Konstituenten der Erfahrung beziehen, auf ureigene „Konstruktionsweisen" des Bewußtseins selbst, sind sie im logischen Sinne ebenfalls a priori, unabhängig von dem „zufälligen" und wechselnden Inhalte der Erfahrung gültig. Sie sind Aussagen über das Formale an möglicher Erfahrung, welches Formale im Wechsel der Erfahrungen als ein Konstantes, stets Identisches, Allgemeingültiges sich erhält. Die Mathematik kann, da dieses Formale nebst dem Denkgesetzlichen, welches in den mathematischen Operationen am unmittelbarsten zur Geltung kommt, in den verschiedensten Erfahrungen und Gedanken durchaus eins ist, von allen Besonderheiten des Erfahrungs- und Gedankeninhaltes völlig absehen und nur auf die formale Gesetzlichkeit selbst reflektieren. Aus dieser Gesetzlichkeit stammen in Wahrheit die mathematischen Grundbegriffe und Grundsätze, welche scheinbar empirisch sind, weil sie an der Hand der Erfahrung, des anschaulich Gegebenen entwickelt werden und weil sich in der Anschauung das Denken am unmittelbarsten und einfachsten betätigt.[1]) Das

---

[1]) vgl. Wundt, Log. I², 387; II², 106 ff. Daß die mathematischen Axiome die Anwendung der Denkgesetzlichkeit enthalten, lehren auch Bardili (Grundr. d. ersten Log. S. 82 ff.); Trendelenburg (Log. Unters. I², 292); E. v. Hartmann (Krit. Grundleg. S. 167 f.); Riehl (Der philos. Kritizism. II 1, 100); Kroman (Unsere Naturerk. S. 151 ff.); Heymans (Die Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 115 ff.); Stallo (Die Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 252) u. a. Vgl. Baumann, Elem. d. Philos. S. 103 ff.; Kleinpeter, Die Erk. d. Naturw. d. Gegenw. S. 106.

Zusammenwirken der formalen Gesetzlichkeit der Anschauung mit der des logischen Denkens erzeugt die Apriorität, die unbedingte Sicherheit, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Grundsätze. Auch die Gebilde der Geometrie, die absoluten Geraden, Punkte usw., sind nicht aus der Erfahrung abstrahiert (wie Mill u. a. meinen). Es gibt in der sinnlich erfaßbaren Wirklichkeit keine solchen Gebilde. Insofern sind sie ideelle und ideale Gebilde, denen die Erfahrungstatsachen nicht gleichkommen. Es sind eben Konstruktionsformen des anschauenden Bewußtseins, bezw. Gesetze und Postulate für solche, die in ihrer Reinheit nur gedanklich fixiert werden können. Da die Erfahrung solche „reinen" Formen nicht enthält, so können sie auch nicht aus ihr abstrahiert sein, sie sind vielmehr schon Voraussetzungen der Beurteilung von Inhalten als geometrischen Formen. Insofern sich die mathematischen Grundsätze auf anschaulich-formale Konstruktionsgesetzlichkeiten beziehen, die aus bloßen Begriffen, in rein logischer Weise nicht zu gewinnen sind, hat Kant sie mit Recht (gegenüber Hume u. a.) als synthetische Urteile a priori bezeichnet. Sein Verdienst ist es, die Anschauungsnotwendigkeit (Liebmann, Riehl) in Parallele zur Denknotwendigkeit gesetzt und so dem Rationalismus entgegengetreten zu sein, ohne dem Empirismus zu verfallen. Mag also auch, wie die Vertreter der metageometrischen Spekulationen behaupten, ein anderer „Raum" als der unsrige denkbar sein, so beweist das nichts (wie Helmholtz[1]) u. a. meinen) gegen die apriorische Anschauungsnotwendigkeit unseres dreidimensionalen

---

[1]) vgl. Helmholtz, Über d. tatsächl. Grundlag. d. Geometrie 1868. Ähnlich Riemann, Gesammelte math. Werke 1870, S. 254 f.; B. Erdmann, Die Axiome d. Geom. S. 91 ff. Vgl. hingegen Wundt, Log. I², 502 ff.; Fr. Schultze, Philos. d. Naturwiss. II, 148 ff.; Liebmann, Zur Analys. d. Wirkl.; E. Mach, Erkenntn. u. Irrt. S. 382 ff.; Stallo, Die Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 236 ff.; Runze, Metaphys. S. 138 ff.; Baumann, Elem. d. Philos. S. 106 f.

Raumes, der erkenntnistheoretisch mehr ist als das methodisch wertvolle, begrifflich korrekte aber völlig unanschauliche und unwirkliche n-dimensionale Gebilde von verschiedenem „Krümmungsmaß“. In der Mathematik verbindet sich die Anschauungs- mit der Denknotwendigkeit; die mathematischen Operationen sind insofern Anwendungen des Logischen, der Denkgesetzlichkeit auf die Akte des Anschauens[1]). Die Zahl ist nicht eine Abstraktion von Objektgruppen (wie Mill u. a. meinen), sondern die Synthese von Akten der Einheitsetzung, für die der Inhalt, an dem das Zählen stattfindet, völlig gleichgültig ist (vgl. Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 118; J. Baumann, Die Lehre von Raum, Zeit u. Mathem. II, 668 ff.). Die Zahl ist „die Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zur Einheit“, „die Verbindung der einzelnen Denkakte als solcher, abgesehen von jedem Inhalt“ (Wundt, Log. I², 521 ff.; II² 1, 131 ff., 199 ff.; Syst. d. Philos.² S. 240); das Zählen ist eine Zusammenfassung von Einheitsapperzeptionen unter neue Einheitsapperzeptionen (Lipps, Einh. u. Relat. S. 39 ff.). Die Gesetzlichkeit des Zählens und der Erzeugnisse desselben, der Zahlen, ist eine unbedingte, allgemeine, absolut notwendige, sie ist unabhängig von aller Erfahrung, da es sich bei den Zahlen nicht um gegebene Eigenschaften der Dinge, sondern um ein konstantes, unabänderliches, im Logischen wurzelndes Verfahren handelt. Nur die Anwendung der Zahl, die Bestimmtheit[2]) derselben ist zum Teil durch die Erfahrungs-

[1]) Nach Wundt sind die mathematischen Axiome Anwendungen des Satzes vom Grunde auf die mathematischen Grundbegriffe. A priori sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder Sondererfahrung bestimmbar sind; zugleich sind sie allgemeinste Erfahrungsgesetze, anschaulich-synthetisch, aber nicht synthetische Urteile a priori, sondern durch Induktion gewonnen. Die Allgemeingültigkeit der mathematischen Begriffe bringt das „Prinzip der Konstanz mathematischer Gesetze“ und das „Prinzip der Permanenz der mathematischen Operationen“ zum Ausdruck (Log. I², 387; II² 1, 106, 114 ff.).

[2]) Ebenso wie die raum-zeitliche Bestimmtheit. Die empirische Bedingtheit der Anschauungsformen betonen u. a. Herbart (Allgem.

inhalte bedingt, welche gerade zur Setzung so und so vieler Einheiten „auffordern"; in jedem Falle aber muß die Zahl als solche erst durch das Bewußtsein synthetisch gesetzt werden, sie ist nicht „gegeben", sondern „aufgegeben" und ist formal von der Denktätigkeit abhängig. Aber nicht erst ein Produkt des abstrakten Denkens ist sie, sondern schon eines „konkreten", an der Anschauung sich betätigenden Denkens. Die analytisch-synthetische und vergleichend-beziehende Funktion des primären Denkens ist die formale Quelle des Zahlbegriffes und das rein logische Apriori aller Mathematik, das sich zur ebenfalls „apriorischen" Anschauungsform gesellt. Das logische A priori ist in der Mathematik wie in allen anderen Disziplinen das Mittel und die Voraussetzung zur Erfahrung und es ist die Quelle von Axiomen als „Grundlegungen" des Erkennens.[1]) Mit dem Angeborenen und mit Priorität im rein zeitlichen Sinne hat das A priori, das sei nochmals betont, nichts zu tun, und man muß beim Studium Kants auf diese seine wahre Meinung achten. Von einem Angeborensein des Zahlbegriffs und der mathematischen Axiome kann nicht die Rede sein.

9. Auch die Kategorienlehre Kants bedarf einer gewissen Klarstellung und Revision. Zunächst war es ein Fehler, die traditionelle Urteilseinteilung kritiklos zur Aufstellung der Kategorientafel heranzuziehen. Kant hat nicht bewiesen, daß gerade die zwölf Begriffe, die er aus den Urteilsformen abliest, Kategorien sind, er hat Kategorien (wie die des Zweckes) weggelassen und solche, die es nicht sind (wie die der Wechselwirkung) aufgestellt. Es ist ein Mangel der Kantschen Vernunftkritik, die Kategorien zu sehr als ein

Metaphys. II, 411); Beneke (Syst. d. Log. II, 29); Helmholtz (Tats. d. Wahrn. S. 16, 30); Ueberweg (Log.[4] S. 89); Lotze (Log. S. 521), Jodl (Lehrb. d. Psychol. S. 543); Riehl (Philos. Krit. I 2, 73); Wundt (Log. I[2], 487 ff., 506 ff.; Syst. d. Philos.[2] S. 140 ff.).

[1]) vgl. die psychologisch-genetische Auffassung der Axiome als „Forderungssätze" bei J. Schultz, Psychologie der Axiome 1899.

starres System von Begriffen aufzufassen, die in bestimmter Zahl im reinen Verstande bereitliegen als präempirische Gebilde. Kant bleibt der von ihm gehegten Einsicht nicht immer genug treu, daß die Kategorien nicht fertige, starre Gebilde, sondern Verknüpfungsformen, Synthesen sind, die erst bei Gelegenheit der Erfahrung vom Intellekt produziert werden, um objektive Erfahrung zu konstituieren. Die Kategorien sind, wie Raum, Zeit, Zahl, Begriffe erst in der Reflexion auf etwas, was ursprünglich, primär noch nicht Begriff ist, nämlich konkret-lebendige Synthese, Akt der Verknüpfung und Beziehung. Die Kategorien sind zunächst Formen gedanklicher Synthese, die für sich, in ihrer Isolation von dem Stoffe, den sie verknüpfen, vom Denken fixiert und zu abstrakten Begriffen erhoben werden; sie sind, anders ausgedrückt, Begriffe fundamentaler Verknüpfungs- und Beziehungsweisen des Denkens. Als Begriffe treten die Kategorien erst auf Grund einer Abstraktion oder Fixation des Gedanklich-Formalen an der Erfahrung auf, aber als „Funktionen" liegen sie Erfahrung schon a priori zugrunde, weil ohne sie Erfahrung, objektive Erkenntnis von Dingen und deren Eigenschaften, nicht möglich ist; denn erst die Beziehung des Wahrnehmungsinhaltes auf kategoriale Einheiten konstituiert Erfahrung. Diese setzt also die Gültigkeit der Kategorien voraus und nicht sind die letzteren von der Erfahrung abhängig. Einheit, Vielheit, Qualität, Quantität, Substanz, Kausalität u. dergl. — dies sind Gesichtspunkte gedanklicher Verarbeitung des Wahrnehmungsinhalts, nicht fertig gegebene und bloß zu abstrahierende Bestimmtheiten desselben. Erst in der Setzung seitens des Denkens „ist" etwas eins, vieles, ein Ding, eine Eigenschaft usw.; ohne diese Setzung gibt es Erlebnisse, aber nicht objektive Erfahrung und kein Erfahrungsobjekt. Daß im Einzelnen diese Setzung durch den besonderen Inhalt der Wahrnehmungsinhalte und der Anschauung bedingt, motiviert ist, das gibt Kant durchaus zu, nur hätte er dies schärfer betonen können; der „transzendentale Schematismus", der die Verbindung

zwischen Anschauung und reinem Denken herstellen soll, enthält ja einen haltbaren Kern, ist aber nicht hinlänglich klar. Es muß also, um jedem Verdacht der Annahme angeborener Begriffe zu begegnen, betont werden, daß die Kategorien nicht nebeneinander existierende selbständig präexistierende Formen, sondern nur verschiedene Richtungen des einen, einheitlichen Denkens sind, das in einer Mannigfaltigkeit von primären und abgeleiteten Formen seine synthetische Kraft bewährt, seine Funktion der Herstellung eines einheitlichen Zusammenhanges von Inhalten.[1] Die Gesetzlichkeit des Denkens, des erkennenden Bewußtseins überhaupt, ist die Urquelle aller Apriorität, in ihr entspringen die Kategorien, nicht vor der Wahrnehmung, sondern mit dem Wahrnehmungsinhalte und durch diesen ausgelöst, als Bedingungen objektiver Erfahrung. Die Kategorien stehen einander nicht isoliert gegenüber, sie fordern und ergänzen einander wechselseitig, sind gleichsam nur Differenzierungen der in ihnen sich entfaltenden „Urkategorie" des einheitlichen Zusammenhanges. Und sie sind auch nicht den Anschauungsformen schroff gegenüberzustellen. Raum und Zeit mögen nicht selbst Kategorien sein, jedenfalls sind sie nicht reine „Verstandesbegriffe", nichts rein Gedankliches; aber sie stammen mit den Kategorien des Denkens aus einer gemeinsamen Quelle und sind, wie diese, Formen objektiver Synthese. Die synthetische Einheitsfunktion des erkennenden Bewußtseins betätigt sich im Anschauen wie im Denken, sie ist die gemeinsame Wurzel der Anschauungsformen und Kategorien.[2] Die „synthetische „Einheit der transzendentalen Apperzeption", die Kant als Urbedingung der Kategorien bestimmt, hätte er auch als die letzte Quelle der Anschauungsformen angeben können. Seine

---

[1]) „Das A priori, das die Erfahrung in uns tatsächlich gestaltet, ist eine objektive Kraft, eine wirksame Wirklichkeit in uns, die in bewußten Begriffen und Formeln erst nachträglich ausdrückbar ist." Simmel, Kant. S. 20f.)

[2]) vgl. Sigwart, Log. II² 86.

Ahnung, daß Sinnlichkeit und Verstand eine gemeinsame Wurzel in der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins haben dürfte, bestätigt sich.

10. Die „Notwendigkeit“ der Anschauungs- und Denkformen muß noch klarer, als es bei Kant zuweilen geschieht, formuliert werden. Diese Notwendigkeit ist zwiefacher Art. Erstens sind die apriorischen Formen notwendig, weil die Einrichtung, Natur, Gesetzlichkeit des erkennenden Subjekts es mit sich bringt, daß es, das Subjekt, nicht anders erfahren und erkennen kann, als in bestimmten Formen der Anschauung und des Denkens. Woher das Subjekt diese Organisation hat, warum es so geartet ist, daß es gewisse Formen an die Erlebnisse „heranbringt“, diese gerade so und nicht anders „formt“, das ist für Kant eine Tatsache, die er nicht weiter erklären will und kann. Zweifellos aber ist seine „Privatansicht“ die, daß (nach Leibnizschem Vorbilde) das Subjekt eine Reihe von „Anlagen“ zur Produktion der Erkenntnisformen besitzt, Anlagen, die bei Gelegenheit der Empfindung sich verwirklichen. Die Notwendigkeit der Erkenntnisformen und der sie ausdrückenden Grundsätze besteht nach ihm erstens darin, daß das Subjekt gar nicht anders kann, als nach der ihm ureigenen Gesetzlichkeit anzuschauen und zu denken. Es ist das nicht eine psychologisch-individuale Notwendigkeit, die (wie bei Hume) auf Assoziation, Gewohnheit u. dergl. beruht, sondern es liegt im Wesen des allgemeinen (bezw. des Gattungsbewußtseins), daß es im Erkennen nur so und nicht anders funktioniert und daß die Art der Funktion als eine vom Bewußtsein und daher von allem Erfahren und Erkennen untrennbare sich ankündigen muß — wenigstens für das kritische Bewußtsein, die erkenntniskritische Reflexion. Die Gesetzlichkeit des allgemeinen Bewußtseins, die für jedes Einzelsubjekt die gleiche ist, nötigt dieses, die apriorischen Formen zu „produzieren“, die demnach von der individuellen Subjektivität unabhängig sind. Es muß aber, gegenüber F. A. Lange u. a., bemerkt werden, daß

die Gesetzlichkeit oder „Organisation“ des allgemeinen Bewußtseins nicht mit der „psychophysischen Organisation“ identifiziert werden darf. Diese letztere ist schon etwas Objektives, sie setzt, um gedacht zu werden, schon die Erkenntnisformen logisch voraus, sie ist nicht das ursprüngliche, „reine“ Subjekt, sondern höchstens ein zu bestimmten Zwecken brauchbares Surrogat desselben. Eine psychophysische Interpretation des A priori ist ja wohl möglich, aber erkenntniskritisch kommt nur das „reine“ Subjekt des Erkennens, d. h. das in bestimmter Gesetzlichkeit funktionierende, jedem Einzelsubjekt immanente und überall gleichartige „Gattungsbewußtsein“ in Frage.

Die Notwendigkeit, die im Apriorischen liegt, ist zweitens und wesentlich „transzendentaler“ Art. Die Formen des Anschauens und des Denkens sind notwendig vor allem im Hinblick auf die Möglichkeit objektiver Erfahrung. Sie beziehen sich notwendig und allgemein auf die Erkenntnisobjekte, weil ohne sie es weder Erfahrung noch Erkenntnisobjekte für uns gäbe. Es kann nichts für uns Objekt werden, was nicht unter den Gesetzen steht, die unser Anschauen und Denken in der Verknüpfung der Erlebnisinhalte befolgt und setzt. „So gewiß Erfahrung besteht, so gewiß gelten die Voraussetzungen, ohne welche sie nicht bestehen würde“ (Riehl, Zur Einf.[2] S. 131). Die Notwendigkeit der Erkenntnisformen ist also zugleich subjektiv und objektiv, sie ist in letzter Hinsicht eine finale Notwendigkeit, ist teleologischer Art. Denn die apriorischen Formen sind nichts anderes als Mittel zur Konstituierung objektiver Erfahrung, indem sie Bedingungen des Daseins von Objekten der Erkenntnis für das Erkennen sind Diese Notwendigkeit ihres Gebrauchs ist zugleich der Rechtsgrund, die logische Legitimation der Erkenntnisformen, und sie ist auch, was zu beachten ist, die Norm für die Anzahl der Kategorien, der primären, „konstitutiven“ (wie Windelband und Rickert sagen), absolut unentbehrlichen, sowie der sekundären, aus der logischen Entwicklung der primären Kategorien entspringenden,

dem Fortschritte der wissenschaftlichen Erfahrung dienenden Grundbegriffe. Die Denkformen dienen einem logischen Zweck, sie entstehen unter der Leitung des Erkenntniswillens, des Willens zu innerlich-stetigem Zusammenhange der Erlebnisinhalte und Erfahrungsgegenstände in objektiver Einheit.[1]) Durch diesen logischen Willen, den „Willen zur reinen Erkenntnis", werden die Grundsätze, die objektive Erfahrung begründen und ermöglichen, zu Postulaten, zu Forderungen, denen jeder Inhalt genügen muß, um in das System des objektiven Zusammenhanges einzugehen. Der logische Grundwille ist die letzte Quelle des Denkens und Forschens; er ist eine Richtung desselben Willens, der auch der ethisch-praktischen Vernunft zugrunde liegt. Diese hat nicht, wie Fichte, Windelband und Rickert meinen, auch für das Erkennen[2]) den „Primat", aber gegenüber allem einseitigen Intellektualismus muß energisch betont werden, daß alles Erkennen in letzter Linie nur voluntaristisch zu begreifen ist, daß es, wie alles bewußte und aktive Tun, eine Willenshandlung ist, einen Willen voraussetzt. Nicht daß der Wille, der als das zentrale Agens alles Erkennens zu betrachten ist, eine substantielle Kraft, eine Ursache unter Ursachen wäre; das hieße freilich die Kategorien, die aus dem Erkenntniswillen entspringen,

[1]) Treffend bemerkt Höffding: „Für alle Prinzipien und Hypothesen wird es einen gewissen Typus geben, der schließlich auf die innerste Natur des Bewußtseinslebens zurückweist, und man wird hier immer wieder auf das Bedürfnis der Einheit und Kontinuität zurückkommen. Welche und wie viele Grundbegriffe (Kategorien) und Grundvoraussetzungen man aufstellen soll, dies ist ein Problem, das während des Kampfes der Erkenntnis, um vorwärts zu gelangen, stets wieder aufgenommen werden muß" (Philos. Probl. S. 41 f.); vgl. Simmel, Kant S. 23 f.; Windelband, Vom System d. Kategorien 1900.

[2]) vgl. Scheler, Die transzend. u. d. psycholog. Meth. S. 92 f., welcher gegen Rickert polemisiert, aber richtig bemerkt, daß das Erkennen in „geistigen Potenzen nichtintellektueller Art" wurzelt (a. a. O. S. 93). Die „noologische" Methode der Erkenntnistheorie erschließt aus den „Kulturwerken" des Geistes die Erkenntnis konstituierende, in geschichtlicher Entfaltung sich betätigende Gesetzlichkeit des Geistes.

schon bei ihm voraussetzen und einen logischen Zirkel beschreiben. Dieser Wille ist weder als unbewußte noch als bewußte Potenz, nicht als eine Tatsache, sondern als eine „Tathandlung“ aufzufassen, nicht als ein einheitlich gegebener Wille, sondern als Wille zur Einheit, als ein Setzendes und Voraussetzendes, ein auf möglichst einheitlichen Zusammenhang seiner Inhalte gerichtetes Wollen. Ein solcher Wille ist nicht als Einheit, Ursache u. dergl. „gegeben“, sondern er ist etwas, was sich selbst in einer Mannigfaltigkeit von Momenten als Einheit, Tätigkeit, synthetisches Prinzip setzt und erhält. Diese Setzungs-Formen sind zugleich Kategorien des vom Willen geleiteteten Denkens, Kategorien, denen es auch alle „äußern“ Inhalte unterwirft. Die Kategorien sind Mittel zur Erreichung des — den Erkenntniswillen teils triebmäßig, teils als klare Idee und als logisches Ideal bestimmenden — Zweckes der möglichsten Einheit und Ordnung des intellektuell Erarbeiteten und zu Verarbeitenden und damit dann auch Bedingungen einheitlicher, allgemeingültiger Erfahrungszusammenhänge. Die Kausalität z. B. ist eine Denkform, durch welche die Sukzession der Wahrnehmungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten zu einer festen, eindeutigen Ordnung apperzeptiv vereinheitlicht wird, in welcher jede Erscheinung ihre bestimmte Stelle hat, die Substanz ist der feste, begrifflich fixierte Kern, die Konstante eines Zusammenhanges von Erfahrungsmöglichkeiten usw. In und mit den Kategorien allein vermag der Einheitswille, der dem „reinen Denken“ als Triebkraft zugrundeliegt, seine Gesetzlichkeit und sein Ideal theoretisch zu realisieren, soweit es innerhalb der jeweilig gegebenen Grenzen möglich ist. Der Einheitswille ist also der Urgrund der Kategorien, und diese sind Bedingungen seiner Aktualisation, durch die sie „aufgegeben“ sind. Wie das Handeln, so steht auch das Denken und Erkennen unter dem Einflusse der Idee, des Ideals. Die Denkgesetze sind nicht in der Luft schwebende Gebilde einer

selbständigen reinen Vernunft, sondern einer „Vernunft", die zum lebendigen Motor den Einheitswillen und dessen autonome Gesetzlichkeit hat, sie sind insofern Willensgesetze. Der Satz der Identität z. B. ist die Formulierung des reinen Denkwillens, die Einheit des Gedankens in allen Fällen seines Gebrauchs energisch festzuhalten, A unter allen Umständen als A zu behandeln, zu bestimmen, nie aber als non —A (Satz des Widerspruchs). Der Satz vom Grunde ist das Postulat durchgängigen, stetigen Zusammenhanges der Gedanken, die Forderung der gedanklichen Motiviertheit eines Gedankens als Rechtfertigung des letzteren. Überall ist es der Wille, der wie im Handeln so auch im Denken und Erkennen Einheit und Zusammenhang erstrebt und fordert. Der Einheitswille ist es, was der „transzendentalen Apperzeption" formal zugrundeliegt, nicht als eine psychologische Tat- und Ursache, sondern als letzter Grund, auf den das Denken zu rekurrieren vermag, ohne den kritischen Standpunkt der Deduktion zu verlassen. Die Gesetzgebung des Willens erweist sich somit als die Wurzel der finalen Notwendigkeit der apriorischen Denkmittel.[1])

Wir stellen so dem intellektualistischen einen voluntaristischen Kritizismus gegenüber, der, weit entfernt antilogisch zu sein, das Logische als das Erkenntniskonstituierende anerkennt, es aber zugleich „willenskritisch" fundiert. Den willenskritischen Standpunkt nicht bloß im Praktischen, Ethischen, sondern auch im Theoretischen, Logischen zur Geltung zu bringen, wird einer späteren Ausgestaltung der

[1]) „Les ‚formes' de notre pensée ne sont que des fonctions de notre volonté primordiale et normale" (Fouillée, La Psychol. des idées-forces II, 210). Die Bedeutung des Willens für Denken und Erkennen betonen Augustinus, Duns Scotus, J. G. Fichte, Maine de Biran, Royer-Collard, Schopenhauer, J. H. Fichte, Nietzsche, Tönnies, Wundt, Jodl, Jerusalem, Kleinpeter, Münsterberg, Rickert, Sigwart („Primat des Wollens auch auf dem theoretischen Gebiete"), Goldscheid, Höffding, Hodgson, Martineau, S. Laurie, James, J. Ward, Der „Pragmatismus", Lachelier u. a.

Erkenntnislehre vorbehalten sein. Ein „logischer Pragmatismus“, der den Zweck, die Teleologie auch für das Erkenntnisgebiet berücksichtigt, erscheint uns als eine notwendige Ergänzung oder Ausgestaltung des Apriorismus.[1])

11. Mit dem „methodischen Idealismus“, wie ihn Cohen, Natorp u. a vertreten, hat der „voluntaristische“ Kritizismus das Wesentliche gemein, das Objektive des Erkennens nicht als fertig „gegeben“ zu betrachten, sondern es als das Produkt logisch-methodischer Geistesarbeit, wie sie vom einzelnen und noch mehr vom wissenschaftlichen Gesamtgeist geleistet wird, zu bestimmen und kritisch zu deduzieren. Er ist durchaus der Ansicht, „daß wir es in allem begrifflichen Wissen nicht mit einer einfachen Wiedergabe, sondern mit einer Gestaltung und innern Umformung des Stoffes zu tun haben, der sich uns von außen darbietet“ (Cassirer, Das Erkenntnisprobl. I S. 3 f.). Es ist in der Tat der „wissenschaftliche Verstand“, der „die Bedingungen und Ansprüche seiner eigenen Natur zugleich zum Maße des Seienden macht“ (a. a. O. S. 4). Und ebenso ist das Folgende (dem Cohenschen Standpunkt Entsprechende) zu unterschreiben: „daß das ‚factum‘ der Wissenschaft seiner Natur nach ein geschichtlich sich entwickelndes Faktum ist, darf und soll . . . beständig gegenwärtig bleiben. Wenn bei Kant diese Einsicht noch nicht unzweideutig zutage tritt, wenn die Kategorien bei ihm noch als der Zahl und dem Inhalte nach fertige ‚Stammbegriffe des Verstandes‘ erscheinen können, so hat die moderne Fortbildung der kritischen und idealistischen Logik über diesen Punkt volle Klarheit geschaffen. Die Urteilsformen bedeuten ihr nur einheitliche und lebendige Motive des Denkens, die durch alle Mannigfaltigkeit seiner besonderen Gestaltungen hindurchgehen und sich in der Erschaffung und Formulierung immer neuer Kategorien betätigen“ (a. a. O. S. 19). Auch

[1]) „Nicht vorgefundene Tatsachen und daraus abgeleitete Kausalgesetze sind die Wirklichkeit, sondern Zielsetzungen und Postulate stehen am Anfang“ (Münsterberg, Grundz. d. Psychol. I, 55).

unser Kritizismus versteht unter dem „Denken“ einen „Inbegriff reiner Verknüpfungsformen“, ein „System von Prinzipien und Operationen, durch die wir die Daten der Empfindung umformen, um sie dadurch zum wahrhaften ‚Sein‘ zu bestimmen“, auch uns ist die „Einheit des Intellekts“, von der die Regeln ausgehen, in der „Einheit der Wissenschaft“ aufgegeben (a. a. O. S. 422). Aber wir möchten den Zusammenhang der methodischen Einheit mit dem lebendigen Einheitswillen, mit der konkreten Geistigkeit hergestellt wissen, möchten den logischen Objektivismus klarer, eindeutiger in der reinen Subjektivität verankern und jeden Verdacht abwehren, als handelte es sich am Ende um ein metaphysisches „Absolutes“, dessen Denken zugleich weltschöpferisch ist — ein Absolutes, das jedenfalls nicht in der Erkenntnistheorie und Logik seinen Platz hat. Der bloße Objektivismus einer auf die lebendige Tathandlung des Subjekts nicht reflektierenden, absolut „impersonalistischen“ Logik befriedigt letzten Endes nicht den Erkenntniswillen; eine Abbiegung ins Metaphysische wiederum ist methodisch unzulässig, nicht mehr dem Geiste des Kritizismus angemessen. Als bloße Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis ist eine „reine Logik“ durchaus berechtigt, aber sie kann weder die „Ontologie“ (Metaphysik) ersetzen noch schon die ganze Erkenntnistheorie bedeuten.

12. Daß erst das Denken den Stoff der Erkenntnis zu wirklichen Erkenntnissen objektiven Inhaltes und Gehaltes verarbeitet, daß uns die Erkenntnisobjekte nicht als solche fertig gegeben, sondern „aufgegeben“ sind, daß erst das Urteil, insbesondere das methodisch-kritische Urteil der Wissenschaft, feste Objektivität des Erkennens konstituiert, und daß diese erst durch die Gesetzlichkeit des Logischen garantiert wird, welcher Vertreter eines wahrhaften Kritizismus möchte das leugnen? Das Denken erst weist uns das „Sein“ auf, d. h. erst die denkende Verarbeitung der

Erfahrungsdaten ermöglicht es, in verschiedenem Grade der Sicherheit zwischen Schein und Wirklichkeit, subjektiver und objektiver Realität zu unterscheiden, bestimmte Inhalte als Realitäten auszuzeichnen. Das Denken bestimmt Realität, aber — es erzeugt sie nicht, nicht allein. Soweit der „methodische Idealismus“ unter dem „Erzeugen“ nichts anderes versteht, als die Leistung des Denkens in der Hervorbringung von Grundbegriffen, welche das Erkenntnisobjekt rein formal konstituieren, sowie das methodische Bestimmen des Einzelnen als zur Realität gehörig, soweit ist ihm unbedingt beizupflichten. Ein solches „Erzeugen“, ein gesetzliches Gestalten und Grundlegen, ein „Denken des Ursprungs“ ist die Denktätigkeit in diesem Sinne zweifellos. Aber es muß darauf geachtet werden, daß das Denken den Stoff, den es verarbeitet, nicht aus sich selbst schöpft.[1] Es abstrahiert freilich nicht seine Inhalte von fertig gegebenen Objekten, aber es hat in anschaulichen Erlebnissen ein Material, welches nur in künstlichster Weise in rein Gedankliches, in ein Gespinst von Kategorien verwandelt werden kann. Der methodische Idealismus darf den Rationalismus nicht überspannen, er muß den nicht-gedanklichen, anschaulichen Faktor des Erkennens als ebenso primär anerkennen wie das Denken. In diesem Anschaulichen der Erkenntnis ist das Reale angekündigt, und kein Denken der Welt würde Realität begründen und setzen, wenn es nicht den Begriff des Realen an der Hand des anschaulich Gegebenen entwickelte. Das Denken muß das Reale ebenso voraussetzen,

[1] „Allerdings besteht das Denken überall in einem Hinzudenken zu der Erfahrung, in einem durchgreifenden Umgestalten der Erfahrung mittels solcher Faktoren, die nirgends in ihr aufzuweisen sind. Allein dies Hinzudenken der unerfahrbaren Elemente ist durchweg bestimmt durch die Eigentümlichkeit der Erfahrungstatsachen“ (Volkelt, Erfahr. u. Denken S. 240 ff.). Das objektive Erkennen ist nach Volkelt (wie nach Wundt u. a.) eine „logische Bearbeitung einer Erfahrungstatsache“ (a. a. O. S. 248, 250 ff.).

wie seine eigene, Kategorien produzierende Gesetzlichkeit, es kann wohl das Objekt des Erkennens als solches, auf Grund anschaulicher Daten, bestimmen und konstituieren, aber nicht das Wirkliche überhaupt. Es ist, wie Riehl sagt, das Sein der Objekte von ihrem Objektsein zu unterscheiden. Nicht das Sein im Sinne absoluter Realität erzeugt das Denken, sondern es bestimmt an der Hand der Erfahrung die Objektivität von Inhalten im Sinne ihrer Allgemeingültigkeit, es entscheidet methodisch, was als objektiv zu bewahren, zu werten ist.[1]) Schon der Begriff der Realität und Existenz geht über das reine Denken hinaus,[2]) setzt ein Übergedankliches voraus, ist aus dem reinen Denken nicht abzuleiten, ebensowenig wie die Begriffe „Anschauung", „Empfindung", „Raum", „Zeit", kurz wie alles, was nicht rein rationaler Natur ist. Indem das Denken etwas als objektiv seiend und real setzt, setzt es dieses implicite als ein jenseits des Denkens Belegenes, postuliert es dieses Seiende als ein „Transsubjektives" (Volkelt) und Translogisches. Nicht einmal in der Mathematik ist das Denken ohne die primäre Grundlage der Anschauung und ihrer „Formen" zu seinen Erzeugungen fähig, noch viel weniger aber in den realen Wissenschaften. Denkende Verarbeitung eines Anschaulichen auf immer höheren Abstraktionsstufen und Erzeugung rein formaler Kategorien als Leistung reinen Denkens darf nicht mit einer Erzeugung des Seins konfundiert werden. Der Intellektualismus mutet dem reinen Denken entschieden mehr zu, als es in Wahrheit zu leisten vermag, er verkennt den Primat der Anschauung, wie er den Primat des Willens nicht beachtete. Kein Denken ohne Beziehung auf Erlebnisinhalte — dieser Grundsatz, der keineswegs sensualistisch ist, denn Empfindungen sind nur abstrakte Teilmomente des anschaulichen Erlebens — ist der Überspannung des er-

[1]) vgl. Wundt, Syst. d. Philos.[2] S. 97 ff.; Log. I[2] 426; Philos. Stud. XII, 331; Riehl, Philos. Krit. II[2] 130.

[2]) vgl. L. W. Stern, Person u. Sache I, 116 f.

kenntniskritischen Intellektualismus vorzuhalten.[1]) Die Denkformen sind, wie Kant es noch in maßvoller Weise dargetan hat, gedankliche Synthesen eines Anschauungsmaterials, ohne welches sie „leer“, gehaltlos sind. Es ist zu beachten, daß die Denkformen sich zwar nicht, wie der Empirismus meint, aus dem Erfahrungsinhalte, wohl aber an dem anschaulichen Inhalt primärer Erlebnisse entwickeln, verwirklichen. In diesem Inhalte, in den raumzeitlichen Bestimmtheiten desselben liegen die „empirischen“ Fundamente, Motive, Kriterien der Anwendung der Kategorien, welche sich durchwegs auf solche Inhalte beziehen, sie aber nicht selbst schon einschließen.[2]) Rein logisch ist z. B. der Satz vom Grunde, aber das Prinzip der Kausalität ist schon eine Anwendung dieses Denkgesetzes auf die anschauliche Sukzession äußerer und innerer Erfahrung,[3]) es ist

---

[1]) Dies betont u. a. auch W. Jerusalem (Der krit. Idealism. S. 85), der aber unberechtigterweise „anschaulich“ mit „empirisch“ gleichsetzt. Das Anschaulichformale der Mathematik ist nicht empirisch, sondern, im wohlverstandenen Sinne, „apriorisch“, erfahrungsbedingend.

[2]) „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihnen entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich ... zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil von uns auf andere Weise kein Gegenstand gedacht werden kann“ (Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 48). Es ist möglich, daß Sinnlichkeit und Verstand „aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“ (a. a. O. S. 47). „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (a. a. O. S. 77).

[3]) Auf den Satz vom Grunde führen das Kausalgesetz zurück: Schopenhauer (Vierf. Wurz. d. Satz. vom zur. Grund. C. 3 § 16 ff.), L. Strümpell (Der Kausalitätsbegr. S. 22), Lipps (Grundtats. d. Seelenleb. S. 443), Sigwart (Log. II², 134), Wundt (Log. I², 556. 606 ff., II² 2, 141; Syst. d. Philos.² S. 304), Riehl (Philos. Krit. II 1, 240) u. a. Aus dem Identitätssatze leiten es Münsterberg (Grdz. d. Psychol. I, 82),

kein bloßes Denkgesetz mehr, sondern ein Gesetz für mögliche Erfahrung, welche als solche stets Anschauung (und deren Formen) einschließt. Im Anschaulichen haben die Kategorien ihr „Fundament“, ihr „Kriterium“ (wie L. W. Stern es ausdrückt). Das Denken „erzeugt“ seine Begriffe am Leitfaden der Anschauung und zu deren objektiven Verarbeitung, es produziert nichts ohne die Anschauung und kann nimmermehr dasjenige rein aus sich entspringen lassen, was der Anschauung und deren Form angehört;[1] ohne Denken freilich kann die Anschauung keine Erkenntnis erzeugen. Anschauung und Denken sind wechselseitig aufeinander angewiesen, keines kann das andere erzeugen oder ersetzen, beide zusammen konstituieren erst Erfahrung objektiver Art. Aus der Anschauung schöpft das Denken das Motiv zur Bildung und Anwendung von Begriffen und Grundsätzen, die sich dann an und in der Anschauung und Erfahrung ausnahmslos bewähren; die Erfahrung „fügt“ sich ihnen, d. h. sie erweisen sich als tauglich zur Herstellung des Erfahrungszusammenhanges, und das „Gegebene“ wiederum erweist sich als etwas, was der logischen Verarbeitung und Deutung fähig ist. Zur Erklärung dieses Umstandes bedarf es aber nicht der Annahme einer Identität von Denken und Sein, noch eines durchgängigen Parallelismus zwischen beiden, sondern es braucht nur eine gewisse Konformität zwischen dem Denken und dem Sein zu bestehen, vermöge deren das Denken in der ihm eigenen Form und Gesetzlichkeit den Formen und Gesetzen des Seienden gerecht zu werden vermag, indem es die letzteren nicht etwa abbildet, sondern auf Grund anschaulicher Verhältnisse symbolisch-geistig rekonstruiert und

---

R. Wahle (Das Ganze d. Philos. S. 99), Heymans (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 376 ff.) u. a., auch schon W. Hamilton (Lectur. II, 377) ab.

[1]) Treffend bemerkt H. Grünbaum: „Die Qualitäten einer Empfindung lassen sich durch die Mittel der Mathematik zählen, ordnen, bearbeiten; sie lassen sich nicht erzeugen“ (Besprechung von Cohens Logik, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 28 S. 471).

formuliert.[1]) Die Denkfunktionen betätigen sich zuerst an der Anschauung, und sie beziehen sich auch dann noch auf eine „mögliche“ Anschauung, wenn die Objekte, nach Abstraktion von den Sinnesdaten, durch die sie in der Wahrnehmung charakterisiert sind, rein begrifflich, mit bloßer Fixierung raum-zeitlich-dynamischer Relationen bstimmet werden. Das „reflexive“, abstrakt begriffliche Denken ist die Fortsetzung und Weiterführung des schon der Anschauung immanenten, unmittelbar an und in ihr wirksamen Denkens. Und die Kategorien wie Einheit — Vielheit, Ähnlichkeit — Verschiedenheit u. dergl. sind zunächst Formen von Relationen, in welchen die Apperzeption anschauliche Inhalte zur Einheit verbindet, wie dies psychologisch besonders Lipps gezeigt hat. Das „reine“ Denken ist kein von Anschauung unabhängiges Denken, sondern das Gedankliche, sofern es sich durch Reflexion aus der Mannigfaltigkeit von Denkakten als die formale Denkgesetzlichkeit und Denkfunktion fixieren läßt, es ist ein Abstraktionsprodukt, kein für sich, ohne Anschauungsgehalt bestehendes, kein absolut selbständiges, selbstherrliches Operieren. Im wohlverstandenen Sinne gibt es gewiß ein reines, d. h. streng logisches und seiner eigenen Gesetzlichkeit nach fixiertes Denken; nur darf dieses Denken nicht zu etwas hypostasiert werden, was es nicht ist, zu einer Potenz, die auch das erzeugen können soll, was schon Anschauung und deren Form voraussetzt.

13. Der voluntaristische Kritizismus,[2]) den wir vertreten, beantwortet, um es kurz zusammenzufassen, die Frage

---

[1]) vgl. Wundt, Log. I² S. 86 ff., 558 ff.; Syst. d. Philos.² S. 67 ff. Die Annahme, daß Denken und Sein einen einheitlichen Grund im „Absoluten“ haben (Schelling, Volkelt, Riehl u. a.), hat ihren guten Sinn.

[2]) Er ist mit dem „teleologischen Kritizismus“ Windelbands verwandt. Vgl. E. Laas, Über teleolog. Kritizismus, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 8 1884 S. 1 ff.

nach dem Ursprung der Erkenntnis und ihrer Gültigkeit folgendermaßen:

Erkenntniskritisch gibt es keinen obersten „Grundsatz“, sondern eine oberste Grundsetzung alles Erkennens. Der letzte „subjektive“ Grund desselben, die letzte in der Struktur des Geistes auffindbare Grundlegung der Erkenntnis und ihrer Formen, gleichsam das A priori des Apriorischen ist nicht mehr eine Erkenntnis, sondern eine Postulat, d. h. ein Wille. Die „transzendentale Apperzeption“ ist der Ausfluß des Einheitswillens, der eins mit dem „reinen Subjekt“, der allgemeinen „Ichheit“ ist. Nicht das empirisch-historische Ich ist das Subjekt der Erkenntnis, sondern das „reine“ Ich, welches freilich kein „Ding“, sondern ein sich in einer Mannigfaltigkeit von Erlebnissen setzendes und erhaltendes, formal betrachtet in allen Individuen einer Gattung gleichartiges Agens ist. Es ist rein durch seine Funktionen zu charakterisieren, ist geradezu dieses konstante Funktionieren selbst, das nicht weiter reduzierbare „Subjektmoment“. Das Sein der Ichheit besteht darin, daß etwas in einer Mannigfaltigkeit „eigener“ und „fremder“ Inhalte Einheit, Zusammenhang setzt und fordert. Es ist nicht Substanz, sondern „aktuoses“ Subjekt, es ist ein „Grundwille“, der empirisch-phänomenal an eine psychophysische Organisation geknüpft ist, erkenntniskritisch aber als letzte „Tathandlung“, die schon dieser Organisation zugrunde liegt, aufzufassen ist; die Frage nach einem etwaigen metaphysischen „Substrat“ dieses Grundwillens ist hier nicht zu beantworten. Der Wille zur Einheit und zur Synthese, zu synthetischer Einheit, ist das letzte A priori der theoretischen und der praktischen Vernunft, aber auch der Sinnlichkeit und des Biologischen. Es ist verfehlt, die praktische auf die theoretische oder die theoretische auf die praktisch-ethische Vernunft zurückzuführen, es ist auch verfehlt, das Logische aus dem Biologischen abzuleiten. Vielmehr ist es ein einheitliches Zweckprinzip, das allen diesen Richtungen des Wirkens gemeinsam zugrunde liegt und in ihnen

sich äußert. Denken und Handeln haben zum gemeinschaftlichen Beweggrund den Willen. Ein und dieselbe Willensgesetzlichkeit, d. h. eine einzige, durch den „Grundwillen" bedingte Gesetzlichkeit bekundet sich im Logischen und im Praktischen. Einheitlicher Zusammenhang im Denken auf der einen, einheitlicher Zusammenhang der Handlungen auf der andern Seite — so spezifiziert sich der Inhalt des Grundwillens.[1] Die Forderung dieses Willens erstreckt sich auf alles, was Inhalt und Gegenstand des Bewußtseins werden kann, sie bedingt unweigerlich die Formung jeglichen Inhaltes gemäß der Idee (bezw. dem Ideal) synthetischer Einheit. Die Anschauungs- und die Denkformen sind die notwendigen Bedingungen dafür, daß etwas Gegenstand des erkennenden Bewußtseins, daß es erkannt, objektiv erfahren und beurteilt wird. Der Denkwille fordert Gesetzlichkeit, feste Ordnung aller Inhalte, die Objekt des Erkennens werden sollen, und er bearbeitet den Inhalt des „Gegebenen" im Sinne dieses apriorischen Postulats. Gesetzlichkeit kann nicht wahrgenommen, sie kann nur „gesetzt", gefordert und gedacht werden. Aber nicht willkürlich, sondern den Andeutungen des Gegebenen selbst folgend formuliert das Denken bestimmte, einzelne Gesetze, setzt es konkrete Zusammenhänge. Nur der allgemeine Gesichtspunkt, die Idee der Gesetzlichkeit ist a priori; die einzelnen „Gesetze der Natur" sind schon Ergebnisse der Verarbeitung bestimmter Inhalte durch das Denken.[2] Der Wille zur Einheit sucht seine

---

[1]) Dazu kommt noch die ästhetische Gesetzlichkeit: einheitlicher Zusammenhang im „Schauen". Vgl. meine „Krit. Einf. in d. Philos." S. 397 ff.

[2]) „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird,

eigene Konstanz und Identität[1]) in den Inhalten des Erlebens, er setzt solche, und damit Gesetzlichkeit, überall in irgend einer, sei es in anthropomorpher, sei es in abstrakter Form voraus, er deutet und formt das Gegebene nach der Idee, die seinen ureigenen Inhalt bildet. (Alle „Ideen" wirken nur als Inhalt eines Willens, als Zielpunkte[2]) eines solchen — in diesem Sinne bedarf der „Platonismus" einer Reform, die ihn erst lebensfähig, fruchtbar macht, zur lebendigen Wirklichkeit in Beziehung bringt). „Was rein empirisch als Hypothese dasteht, wird, erkenntnistheoretisch betrachtet, ein Prinzip, ein leitender Gedanke, unter dessen Führerschaft das Bewußtsein in der empirischen Welt sein Bedürfnis der Einheit und Kontinuität zu befriedigen vermag" (Höffding, Philos. Probl. S. 43f.).

14. Versteht man unter „Apperzeption" die Erhebung eines Inhaltes zur Klarheit des vom Willen Fixierten, gegenüber anderem Bevorzugten, Festgehaltenen und dadurch im Bewußtsein Ausgezeichneten, so kann man sagen, daß der Wille zur synthetischen Einheit in der Apperzeption zur Geltung kommt, welche Inhalte zur Einheit des Bewußtseins festhaltend verknüpft. Die Apperzeption ist nicht, wie viele glauben, eine geheimnisvolle Kraft, sondern eine Leistung, eine Funktion, die sich empirisch konstatieren, aufzeigen

---

stattfinden und gefunden werden" (Kant, Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Valentiner, S. 247).

[1]) „Die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens" (Cohen, Syst. d. Philos. I S. 78). „Nichts kann erfahren werden, was nicht zu einem Bewußtsein vereinigt gedacht werden kann" (Riehl, Der philos. Krit. II, 1 S. 235). „So notwendig einheitlich das Denken, so notwendig einheitlich ist der Gegenstand des Denkens" (Zur Einf. in d. Philos. d. Gegenw. S. 135). Daß die Zeitvorstellung (Dauer) durch die Identität der Ichheit bedingt ist, betonen richtig Baumann (Lehre von Raum, Zeit u. Mathem. II S. 659f.), Riehl (Philos. Krit. II, 1 C. 2), Ulrici, Horwicz, Witte u. a.

[2]) vgl. Natorp, Sozialpädagogik[2] S. 24f., 33f., 40, 43f.

läßt. Sie ist eine Funktion des Willens, wie dies Wundt dargetan hat. Man kann und muß die Kategorien als Formen der Einheitsetzung, als Formen apperzeptiver Synthese bestimmen. Die Apperzeption ist etwas dem Anschauen und dem Denken Gemeinsames, und so stammen die Anschauungs- und Denkformen aus einer Wurzel. Der „Einheitswille" äußert sich nicht erst im Denken mit „Spontaneität", er kommt schon in der Anschauung, und zwar triebmäßig, zur Geltung, zur synthetischen Funktion.[1])

Der Einheitswille ist, erkenntniskritisch betrachtet, nicht eine „Kraft" oder „Ursache", auch keine „Substanz". Er ist vielmehr der letzte Grund der Erkenntnis als das Grundlegende. Er setzt nicht schon das, was aus ihm abgeleitet werden soll, die Kategorien, voraus; das ist nur in der Psychologie, und hier mit Fug und Recht, der Fall. Das „sich als Grund und Einheit-Setzen" ist keine Kategorie, sondern die tiefste Quelle der Kategorien; die „Tathandlung" setzt die Kategorie der Kausalität nicht voraus, sondern ist der Grund des Denkens derselben.[2]) Die Forderung des einheitlichen Zusammenhanges bedingt die Kategorie der Kausalität und kann dann auch selbst rein kausalistisch aufgefaßt werden, an sich aber ist sie zunächst nicht etwas „Bewirkendes", sondern ein „Bedingendes" im Sinne der Logik. Das Verhältnis von Grund und Folge, welches der Denkwille an alle möglichen Inhalte heranbringt, ist das Vorbild aller Kausalität, jedenfalls aber etwas Ursprünglicheres,

---

[1]) „Durch das Grundgesetz des Bewußtseins ist Einheit alles Mannigfaltigen oder Gesetzlichkeit bedingungslos gefordert" (Natorp, Sozialpädagogik[2] S. 34).

[2]) „Wenn ich mich . . . als Subjekt der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würde, wenn ich mich erkennen wollte" (Kant, Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Valentiner, S. 370); denn das „Bewußtsein seiner selbst" ist noch nicht ein „Erkennen seiner selbst" (a. a. O. S. 169).

als dasjenige, was die Kategorie der Kausalität als Form des objektiven Erfahrungszusammenhanges bedeutet. Der Einheitswille realisiert sich durch psychische, geistige Kausalität, aber erkenntniskritisch kommt er nur als letzte Grundsetzung, als Urbedingung, Urforderung alles Erkennens in Betracht. — Die Ichheit ist nicht als Ursache gegeben, sie setzt sich als Grund ihres Tuns, sie setzt sich als Einheit, als Agens, unmittelbar, ohne Reflexion schon vorbegrifflich. Durch ihr Setzen gewinnt sie erst die Kategorien als Begriffe, die sie dann auch auf das Subjekt, auf sich selbst anwendet. Indem das Subjekt die Inhalte der Erfahrung kategorial verarbeitet, sie als Dinge mit Eigenschaften, als kausale Substanzen auffaßt, erhebt es das Nicht-Ich zu einem Ich-Analogon, zu etwas Ähnlichem, als was es sich selbst unmittelbar setzt, zu tätiger, sich erhaltender, identischer und permanenter Einheit, auf die es die objektiven Erlebnisse bezieht. So erweist sich die Dingheit als ein Reflex und Analogon der Ichheit, deren Momente mittelst der Kategorien in das Objektive projiziert werden. Damit sind wir bei dem Problem der Realität angelangt.

III. Das Realitäts-Problem.

§ 12.

Das Problem.

1. Es war bisher die Rede davon, worin der Ursprung und die Grundlage der Erkenntnis gelegen sei. Es war auch vorausgesetzt, daß alle Erkenntnis auf einen Gegenstand sich bezieht, daß Erkenntnis in einem Urteile zur Formulierung gelangt, dem ein Gegenständliches entspricht, das also eine Aussage über ein Wirkliches enthält. Nun erhebt sich aber die Frage, was denn der Gegenstand der Erkenntnis sei, welche Wirklichkeitsart ihm zukomme. Das naive Erkennen ist ohne weiteres von der Realität dessen, was es zur „Außenwelt“ rechnet, überzeugt, es zweifelt nicht im mindesten daran, daß das raum-zeitlich Wahrgenommene absolut real sei, d. h. daß es unabhängig von aller Wahrnehmung und Erkenntnis, außerhalb des Subjekts und des Bewußtseins desselben bestehe, und zwar im ganzen und großen in der Weise, wie es sich uns in der Wahrnehmung darstellt. Indem mannigfache Umstände die Einsicht erwecken, daß gewisse Bestandteile des Wahrgenommenen (Geruch, Geschmack, Wärme, Farbe u. dergl.) erst und nur in Beziehung auf ein wahrnehmendes Subjekt Bestand haben können, wird dieser Teil „subjektiviert“, als „ideell“ betrachtet und von dem Wahrnehmungsinhalte das äußere Objekt, dem nur ein Teil der erfahrbaren Eigenschaften an sich zukommt (Ausdehnung, Bewegung u. dergl.) unterschieden. Schließlich gelangt man dazu, alles objektiv Wahrnehmbare als solches in Frage zu stellen, und so ergibt sich das Problem: Gibt es eine von

unseren Vorstellungsinhalten unterschiedene, an sich existierende Wirklichkeit, und welche Eigenschaften dürfen ihr mit Recht zugeschrieben werden?

2. Der Zweifel an der Realität der Außenwelt kann niemals so weit gehen, das Dasein von Erlebnissen, von Bewußtseinsinhalten als solchen in Frage zu stellen. Daß es Farben, Töne, Räume usw. als Bestimmtheiten der Empfindung und Anschauung gibt, daß „Dinge“ als Komplexe von sinnlichen Qualitäten und gedanklichen „Zutaten“ existieren, daß es einen als „Ich“ oder „Subjekt“ bezeichneten Bewußtseinszusammenhang gibt, das hat niemand ernstlich geleugnet oder bezweifelt. Versteht man unter wirklicher Existenz, Wirklichkeit das Enthaltensein und Erlebtwerden-Können in irgendeinem Bewußtsein, so kündigt sich solche Wirklichkeit jedem mit solcher Evidenz an, daß er sie anerkennen muß, ob er will oder nicht, und es gibt auch kein logisches Argument, welches diese Art der Wirklichkeit, die Welt des Bewußtseins, der unmittelbaren Erlebnisse, wegdisputieren könnte; vor allem müßte ein solches Argument mindestens die Wirklichkeit des Argumentierens, des Denkens und von Inhalten, an denen sich das Denken betätigt, zugeben. Zweifellos ist ferner, daß wir Dinge, die von unserem Wahrnehmen unabhängig sind, zu erkennen glauben, daß wir einen Teil des Inhalts unserer Erlebnisse im Sinne der Idee einer selbständigen Außenwelt deuten, daß wir Traum, Einbildung u. dergl. von wachend erlebter und erkannter Wirklichkeit unterscheiden. Ein Problem ergibt sich aber erst dann, wenn danach gefragt wird, ob der Glaube an eine „extramentale“ Wirklichkeit zu Recht besteht und wie überhaupt das Bewußtsein der Wirklichkeit, der objektiven Realität insbesondere, zu verstehen ist, was es denn eigentlich bedeutet.

3. Verstehen wir unter absoluter Realität den Charakter oder Wert des „an sich“, vom erkennenden Subjekt, von allem Bewußtsein völlig unabhängigen Seins der Dinge, so

ergeben sich als mögliche Antworten auf die Frage nach der Realität der Erkenntnisobjekte drei Standpunkte.

a) Der Realismus behauptet die „extramentale“, „bewußtseinstranszendente“ (d. h. jenseits des erkennenden Bewußtseins belegene) Existenz der Dinge in der Weise, daß diese ganz oder teilweise die Eigenschaften an sich besitzen, welche die sinnlich-verstandesmäßige Erkenntnis an ihnen entdeckt. Unsere Vorstellungen sind mehr oder weniger genaue „Repräsentationen“ dessen, was nicht selbst Vorstellungsinhalt ist, sondern diesen im Bewußtsein „von außen“ hervorruft, als „Abbild“ oder eine Art Nachbildung. Der naive Realismus setzt Vorstellungsinhalt und Objekt gleich, unterscheidet noch nicht scharf zwischen beiden. Der dogmatische Realismus macht diesen Unterschied bewußt, erkennt aber noch nicht die wenigstens partielle Abhängigkeit des Wahrgenommenen vom Subjekt. Indem dies geschieht, entwickelt sich der Realismus zum kritischen Realismus, der an den Gegenständen dasjenige unterscheidet, was auf Rechnung des Subjekts fällt, und was den Dingen selbst, rein objektiv zukommt. Schließlich bestimmt der kritische Realismus das gesamte Objektive als Erscheinung eines an sich Seienden und wird dadurch zum Ideal-Realismus oder objektiven Phänomenalismus.

b) Der Idealismus lehrt, es sei alles Sein Bewußt-Sein, „bewußtseinsimmanent“, d. h. es gebe Dinge nur als Inhalte eines Bewußtseins, als Bewußtseinsphänomene („subjektiver Phänomenalismus“), als gesetzlich zusammenhängende Inhalte entweder einzelner Subjekte („subjektiver Idealismus“) oder eines, die Objekte und die Einzel-Ichs einschließenden allgemeinen „Bewußtseins überhaupt“ („objektiver Idealismus“). Realität ist Unabhängigkeit vom Willen, von subjektiver Willkür, aber nicht „An sich-Sein“, welches unmöglich sei; das „Ideelle“, d. h. der Bewußtseins- oder Erkenntnisinhalt selbst, sei, sofern er gesetzlich-notwendig, allgemeingültig sich einstelle oder anerkannt werde, das Reale. Dieses ist hiernach etwas, was nur als Inhalt möglicher Erfahrung gedacht

werden kann; es gibt kein „Ding an sich", denn „kein Objekt ohne Subjekt", „esse = percipi". Die Ansicht, daß auch die „fremden Iche" nur Inhalte des erkennenden Subjekts seien, heißt Solipsismus. Wird nicht bloß das Objekt, sondern auch das Subjekt auf bloße Komplexe von Erlebnisinhalten zurückgeführt, so ergibt das den Standpunkt des positivistischen Idealismus, der zugleich in gewisser Hinsicht eine Art „naiver Realismus" ist oder in einen solchen umschlägt.

c) Der Ideal-Realismus oder objektive Phänomenalismus betrachtet in verschiedener, teils mehr subjektivistischer, teils mehr objektivistischer Weise, die Dinge der Erfahrung nebst deren Eigenschaften als ideelle Erscheinungen absolut realer, „an sich" bestehender Prinzipien, die nicht selbst den Gegenstand, sondern den metaphysischen „Grund" der Erkenntnis bilden und für deren Eigenheiten das Phänomenale, Objektive eine Art „Zeichensystem" bedeutet. Die „Außenwelt" als Raumwelt ist phänomenal in allen ihren Teilen, aber sie weist auf ein „An sich" hin, welches nicht physisch ist, aber im Physischen und dessen Bestimmtheiten zur Erscheinung gelangt. Man kann, wenn man will, manchen objektiven Phänomenalismus ebenso gut als „kritischen Realismus" wie als „kritischen (formalen, transzendentalen) Idealismus" bezeichnen, wenigstens in der Form, in der er bei Kant auftritt.

4. Während der Realismus den Anschauungsformen, Raum und Zeit, sowie den Kategorien der Substanz und Kausalität eine absolut reale Bedeutung zuerkennt, lehrt der Idealismus die „Idealität" derselben, die auch oft als „Subjektivität" bezeichnet wird. Es ist aber damit keineswegs gemeint, daß diese „Formen" von der individuellen Subjektivität als solcher abhängig seien, im Gegenteil gelten sie auch dem Idealisten als allgemeine, notwendige Zusammenhänge, sie haben und begründen „empirische Realität", d. h. feste Gesetzlichkeit und Allgemeingültigkeit des Wahr-

genommenen und Gedachten und damit „Objektivität" der Erkenntnis, mag auch das Objekt derselben insofern „subjektiv" sein, als es der Beziehung auf ein „Subjekt überhaupt", ein mögliches Bewußtsein nicht entraten kann. Auch der Idealist unterscheidet Traum, Phantasiegebilde u. dergl. von der „Wirklichkeit", subjektive Einfälle u. dergl. von objektiver, das Sachhafte, Allgemeingültige aussagender Erkenntnis. Ja oft hält sich der Idealist für den „wahren" Realisten, weil er das „Vorgefundene" oder das „kategorial Verarbeitete" selbst als das Wirkliche, dessen Existenz absolut sicher ist, bestimmt.

§ 13.

Der Realismus.

1. Für den reinen Realismus bedeutet der Gegenstand der Erkenntnis selbst ein „Ding an sich". Die Dinge der Außenwelt bestehen hiernach als solche völlig unabhängig vom erkennenden Subjekt, von aller Wahrnehmung und allem Denken, von allem Bewußtsein. Die Dinge sind nicht identisch mit dem Inhalte der Vorstellungen oder Begriffe, sie sind nicht „bewußtseinsimmanent", sondern „extramental", ihr Sein ist nicht ein „Percipi", ein bloßes Vorgestelltsein, sondern ein Sein außer, jenseits der Vorstellung, ein absolut selbständiges, unabhängiges Sein. Die Dinge sind die Ursachen unserer Wahrnehmungen und zugleich die Gegenstände objektiver Erkenntnis. Mittels ihrer Kräfte wirken sie nicht bloß auf einander, sondern auch auf die Seele, das Bewußtsein und erregen in uns Empfindungen und Vorstellungen, in welchen die Eigenschaften der Dinge in irgend einem Maße der Vollständigkeit und Genauigkeit zur Darstellung gelangen. Wir erkennen die Dinge dadurch, daß sie unsere Sinne „affizieren". Die Objekte der Außenwelt sind als solche gegeben oder sie sind aus ihren Wirkungen auf uns zu erschließen, unser Vorstellen oder unser Denken weist notwendig auf die Existenz der Dinge außer uns hin. Das „außer uns" hat zweierlei

Sinn: erstens den der Äußerlichkeit im Raume, des Enthaltenseins der Dinge in dem Raume neben unserem Leib, außerhalb desselben; zweitens die Unabhängigkeit von uns, also nicht bloß das „extra nos", sondern auch das „praeter nos". Unsere Wahrnehmungen sind unstetig, unterbrochen, lückenhaft, die Dinge hingegen dauern fort, auch wenn niemand sie wahrnimmt; sie bestanden, als es noch kein Bewußtsein, kein erkennendes Subjekt gab, und werden weiter bestehen, auch wenn niemand da sein wird, der sie wahrnehmen kann. Sie stehen gleichsam mit ihren Eigenschaften in Bereitschaft, und es bedarf nur der kausalen Beziehung zu einem Erkennenden, damit sie Gegenstände der Erkenntnis werden. Sie stellen sich in Vorstellungen dar, bestehen aber nicht aus solchen, sind numerisch von ihnen verschieden, wenn sie auch in ihren Eigenschaften mit den Qualitäten der Vorstellungsinhalte, teilweise wenigstens, übereinstimmen.

2. Aus dem „naiven" Realismus, auf den wir weiter unten zu sprechen kommen, erwächst der „dogmatische" Realismus, der in unkritischer Weise die Wahrnehmungsinhalte als Abbildungen der Dinge betrachtet. Die Dinge sind hiernach selbst farbig, tönend, bewegt usw., und wir nehmen sie wahr, indem sich von ihnen „Bilderchen" u. dergl. ablösen, die uns zur adäquaten Vorstellung der Dinge zwingen; die Vorstellung ist hier als Selbstdarstellung der Dinge im Bewußtsein gedacht. Der gesamte Inhalt der Wahrnehmung wird objektiviert oder als objektiv festgehalten, der Anteil des Subjekts am Zustandekommen dieses Inhaltes nicht beachtet oder wenigstens nicht richtig verstanden. Die Sinneswahrnehmung erscheint hier noch, mehr oder weniger, als ein bloßes Aufnehmen, Hinnehmen der Dingqualitäten, ein einfaches Erfassen derselben auf Grund des „Zusammen" der Dinge und des Subjekts.

3. Allmählich geht aus dem dogmatischen ein partiell „kritischer" Realismus hervor.[1]) Er unterscheidet sich vom

[1]) Der rein-kritische („kritizistische") Realismus, der dem Idealismus in vielem verwandt ist, ist erst später zu erörtern (als „Phänomenalismus").

rein dogmatischen Realismus durch die Einsicht, daß wir die Dinge nur teilweise so wahrnehmen und erkennen, wie sie an sich sind. Die „sekundären Qualitäten", Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Wärme, Glätte u. dergl. sind „subjektiv", gehören nur dem Wahrnehmungsinhalt als solchen, nicht den Dingen selbst an. Die „primären Qualitäten", Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, Zahl, Undurchdringlichkeit u. dergl., kurz die mathematisch-physikalischen Bestimmtheiten, kommen den Dingen auch unabhängig von aller Vorstellung, an sich zu. Die Dinge sind demnach so beschaffen, wie wir sie nach Abzug der Sinnesdata, mit Beibehaltung des Formalen der Anschauung und des Denkens, auffassen und bestimmen müssen. Es ist dies der naturwissenschaftliche Realismus, wie er sich unter dem Einflusse philosophischer Lehren und mit Berücksichtigung physiologisch-psychologischer Tatsachen entwickelt hat. Auch dieser Realismus ist teilweise noch „dogmatisch", sofern er nämlich die Existenz körperlicher Dinge an sich und ihrer Eigenschaften vielfach ohne Kritik annimmt, voraussetzt; der „empirische" wird so zum metaphysischen Realismus, der allerdings auch auf kritischer Reflexion beruhen kann, mag diese nun stichhaltig sein oder nicht.

4. Versteht man unter „Realismus" die Annahme irgend eines „An sich" der Objekte, dann sind die meisten Philosophen als „Realisten" zu bezeichnen. Unterscheidet man die strengen Realisten, welche eine absolute Existenz der Körperwelt als solcher behaupten, von den Vertretern des kritischen (Ideal-) Realismus, für welche die Körper als solche nur Erscheinungen sind (Leibniz, Kant, Lotze, Wundt, Riehl u. a.), so ist die Zahl der als Realisten Anzuführenden schon beschränkter, aber immerhin noch sehr groß. Der Realismus im weiteren Sinne hat zweifellos die Majorität der Philosophen für sich. Als Vertreter desselben nennen wir Demokrit, Aristoteles, die Stoiker, die Epikureer, die Scholastiker, Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Newton, die Materialisten verschiedener Zeit, L. Feuer-

bach, E. Dühring, Czolbe, Bahnsen, Ueberweg, E. v. Hartmann („Transzendentaler Realismus"), v. Kirchmann, H. Wolff, Jerusalem,[1]) Jodl, Dilthey, Külpe, Busse, Erhardt, Baumann, Uphues, H. Schwarz, Stumpf, Meinong, W. Freytag, Gutberlet, Braig; Janet, Hodgson, R. Adamson, W. Hamilton, Mansel, Th. H. Case (Physical Realism 1888), Mc. Cosh (Realistic Philosophy 1887) u. a.; ein Teil von ihnen sind, wie Herbart, Riehl, Wundt, Höffding, Heymans, Spencer, Lewes u. a., als Ideal-Realisten oder objektive Phänomenalisten (verschiedener Art) anzusehen.

Die Unterscheidung subjektiver und objektiver Qualitäten findet sich zuerst bei Demokrit. Farben, Töne usw. sind nur „*νόμῳ*", nicht „*ἐτεῇ*" gültig: *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή. ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 135). Nach Aristoteles hingegen sind die Qualitäten insgesamt objektiv. Das ist auch die Ansicht der meisten Scholastiker (ausgenommen besonders Wilhelm von Occam). Die Sinneswahrnehmung wurde aus „species intentionales" erklärt (Weiterbildung der Demokritschen Lehre von den *εἴδωλα*, die von den Dingen ausgehen), d. h. bildhaften Formen, welche als „species expressae', die Wahrnehmung der Dinge, von welchen die „species impressae', in die Seele gelangen, vermitteln. In der Renaissance achtet man auf den Unterschied primärer und sekundärer Qualitäten, so insbesondere Galilei (Saggiat. II, 340). Das gleiche geschieht

---

[1]) „Die Form unserer Erkenntnisse ist die unserer Organisation gemäße und ist in dieser Organisation gegeben. Der Inhalt des Erkannten bleibt aber real, bleibt selbständig und von uns unabhängig. Wir schaffen die Welt nicht, indem wir sie erkennen, sondern wir gestalten sie nur unserer Natur gemäß. Diese Form aber hat sich durch die Tat bewährt" (Jerusalem, Der krit. Ideal. S. 61). „Unsere Urteile . . ., die auf allgemeiner und bewährter Erfahrung beruhen, sagen mehr aus als die bloße Existenz der Dinge, sie konstatieren auch Beschaffenheiten. Diesen konstatierten Beschaffenheiten müssen auch reale, wirkliche Beschaffenheiten entsprechen . . . Kurz, die Dinge sind zwar nicht nur so, wie wir sie beurteilen, aber sie sind auch so" (a. a. O. S. 214 f.).

bei Hobbes, Descartes (Princ. philos. I, 57; IV, 198 ff.), R. Boyle, Gassendi, besonders Locke. Nach ihm sind „original“ oder „primary qualities“ jene Eigenschaften, welche den Körpern an sich zukommen und durch die sie in uns die „secondary qualities“ (Farben usw.) hervorrufen (Ess. conc. hum. underst. II ch. 8 § 9 ff.). Ähnlich lehren Reid, Th. Brown, W. Hamilton, Spencer, Ueberweg u. a. Die Objektivität der Sinnesqualitäten behaupten oder halten für möglich v. Kirchmann, E. Dühring, H. Schwarz, welcher meint: „Nur von den gesehenen Farben, den gehörten Tönen wird notwendig behauptet werden müssen, daß sie durch Vermittlung mechanischer Korrelate indirekt durch die Organe bedingt sind. Von ungesehenen Farben, ungehörten Tönen dagegen kann man vielleicht die Existenz bezweifeln, ihre event. Unabhängigkeit von irgend welchen Organen würde als ein Widerspruch nicht gelten können“ (Das Wahrnehmungsprobl. S. 369 ff., 374).[1]

Die Realität der Anschauungsformen, Raum und Zeit, lehren die meisten antiken und mittelalterlichen Denker, ferner Descartes, Spinoza, Newton u. a. Realisten. Daß den Anschauungsformen „Ordnungen“ der Dinge an sich zum mindesten entsprechen, lehren Leibniz, Herbart, Lotze, Trendelenburg,[2] Ulrici, Planck, I. H. Fichte, W. Rosenkrantz, E. v. Hartmann, Helmholtz, Spencer, Riehl, Wundt, Busse, Caspari, Horwicz, Dorner, Volkelt, Döring, Kroman, Höffding, Martineau, Hodgson u. a.[3]

---

[1]) vgl. R. Weinmann, Wirklichkeitsstandpunkt, 1896; A. Siegfried, Radikaler Realismus; H. Schwarz, Was will der krit. Realismus? 1894.

[2]) Nach Trendelenburg besteht in den Beweisen Kants für die „Subjektivität“ der Anschauungsformen eine „Lücke“ (Log. Unters. I, 160 ff.), was von verschiedener Seite bestritten wird.

[3]) Nach Ueberweg „spiegelt sich in der räumlich-zeitlichen Ordnung der äußeren Wahrnehmung die eigene räumlich-zeitliche Ordnung und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der realen Objekte ab“ (Syst. d. Log.⁴ S. 85 ff.). Die Gültigkeit der mathematisch-physikalischen Gesetze auch in bezug auf die realen Naturobjekte bestätigt die Objektivität von Raum und Zeit (Welt- u. Lebensansch. S. 54).

Die Gültigkeit der Kategorien (Substantialität, Kausalität u. dergl.) auch für die Dinge an sich lehren, außer den älteren Philosophen, Descartes, Leibniz, Schelling, Hegel, Weiße, Trendelenburg, I. H. Fichte, Wirth, Carrière, Planck, Lotze, Ulrici, W. Rosenkrantz, E. v. Hartmann, Steudel, Spicker, Volkelt, G. Thiele, Uphues, Dorner, Hagemann, Gutberlet, Ueberweg, Kirchmann, Dühring, Jerusalem, L. W. Stern, Erhardt,[1]) Busse, Wartenberg, Ladd, Fouillée u. a.

5. Wir wollen, um Wert und Unwert im Realismus feststellen zu können, zunächst sehen, welches denn die Grundlagen des realistischen Standpunktes sind.

Es steht außer Zweifel, daß wir schon vor aller philosophischen Reflexion unser Ich als Einheit im Fühlen, Wollen, Vorstellen und Denken von der Welt der „Außendinge" unterscheiden. Jeder Mensch faßt seinen eigenen „Leib" als ein zu seinem Ich gehöriges Ding auf, genötigt durch die Konstanz der auf den Leib bezüglichen Vorstellungen, ferner durch die Tatsache der „Doppelempfindung" bei der Berührung eines Leibesteiles durch einen andern, dann durch die besondere Verschmelzung von Schmerz und Gefühlen mit diesem Leibe, sowie durch die Herrschaft des Willens über die Bewegungen desselben. Mein Leib ist von mir ganz anders abhängig als jedes andere Raumding; in Leibesempfindungen und damit verknüpften Gefühlen und Strebungen wird auf primärer Entwicklungsstufe das Ich zuerst seiner

---

Ed. v. Hartmann spricht von subjektiv-idealen Rekonstruktionen der realen Raumverhältnisse (Kategorienlehre S. 134). Nach Riehl ist der Raum ein „empirischer Grenzbegriff", dessen Inhalt sowohl für das Bewußtsein wie für die Wirklichkeit gültig ist (Philos. Krit. II 1, 73). In der Koexistenz der Empfindungen hat er seine empirische Grundlage (a. a. O. S. 186). Seine logischen Eigenschaften, Gleichartigkeit und Kontinuität, stammen aus der Identität des Selbstbewußtseins (a. a. O. S. 78 ff.; vgl. Wundt, Log. I, 506 ff.).

[1]) Die Kategorien stammen nach Erhardt wesentlich aus der Erfahrung und haben transzendente Gültigkeit (Met. I, 443 ff.).

selbst bewußt, ohne noch ein reines Selbstbewußtsein geistiger Ichheit im Gegensatze zu allem Inhalt des Erlebens und zu den einzelnen Akten desselben zu besitzen. Das Ich findet, setzt sich zuerst in dem Leib-Bezeichneten und weiß auch nach der Differenzierung des höheren (sekundären, reflexiven) Selbstbewußtseins sich mit dem Leibe innigst verbunden. Alles außer dem Leibe Gelegene unterscheidet das Ich von sich als ein „Nicht-Ich". Das primitive, ursprünglichste Erleben freilich mag von einer scharfen Unterscheidung zwischen „Subjekt" und „Objekt" nichts wissen. Es sind das nicht Begriffe, die schon dem primitiven Bewußtsein angehören, sondern schon Produkte der Reflexion auf Differenzierungsprodukte des Bewußtseins. Ursprünglich bildet jedenfalls das Bewußtsein eine Einheit, in welcher die subjektiven Regungen einer primären Ichheit noch nicht in Gegensatz zu einem Objektiven getreten sind. Das Ursprüngliche ist „Erlebnis" schlechthin, aus dem sich erst ein besonderes Subjekt- und Objektbewußtsein durch einsetzende und fortdauernde Unterscheidungsakte herausdifferenziert.[1] Allmählich wird das Bewußtsein klarer, deutlicher, es sondert sich in das Bewußtsein des Ich und, parallel damit, das des Nicht-Ich; keineswegs geht das Selbstbewußtsein als solches dem Bewußtsein einer objektiven Wirklichkeit zeitlich voran. Es sind das von Anfang an Korrelate, die einander wechselseitig fordern und aus einem einheitlichen Unterscheidungsprozesse entspringen, der allerdings im Erlebnis selbst motiviert ist. Gefühle, Strebungen, Organempfindungen, Akte verschiedener Art rechnet das Ich sich selbst zu, hingegen faßt es die

[1] vgl. Külpe, Philos. Stud. VII, 313; Wundt, Syst. d. Philos. S. 97; Philos. Stud. XII, 343, 383 ff.; XIII, 322; Riehl: „Das ursprüngliche, empfindende und fühlende Bewußtsein kennt weder ein Selbst noch ein Objekt, es verhält sich in bezug auf diesen Gegensatz noch indifferent" (Philos. Kritik II 1, 69); S. Hansen, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 15. Bd. S. 35; R. Adamson, The Development of Modern Philos. 1903, und Aufsätze im „Mind".

Inhalte der Sinneswahrnehmung gegenständlich, d. h. als ein vom Ich Unterschiedenes, als Nicht-Ich, als etwas nicht im Ich, sondern außerhalb des Ichs und seines Leibes Gelegenes, als ein für sich Existierendes Selbständiges, vom Ich Unabhängiges auf. Das hat folgenden Grund. Die Wahrnehmungsinhalte kommen und gehen ohne, ja wider Willen des Erlebenden, sie haben dauernden Bestand, sind immer wieder da, auch wenn man sie nicht wahrnehmen will, sie kommen immer wieder zum Vorschein, erweisen sich also als von unserem Willen völlig unabhängig. Das Wahrgenommene leistet unserem Willen, sei es dem Wahrnehmungswillen, sei es dem Bewegungswillen, Widerstand, hemmt unser Tun, zwingt es und unseren Willen in bestimmte Bahnen, setzt uns allenthalben Schranken und Grenzen. Wir merken, daß wir nicht allein, nicht selbstherrlich sind, wir merken in unserem Erleben selbst die Gegenwart einer uns begrenzenden Macht, einer Reihe von Faktoren, die wir nicht selbst sind, und über die wir keine Macht besitzen. Das Objektbewußtsein ist also zunächst eine Art Willenserfahrung, das Bewußtsein eines Gegen-ständlichen, dem eigenen Willen oder Ich Entgegenstehenden. Nicht bloß die muskuläre „Widerstandsempfindung", sondern das noch umfassendere und allgemeinere Bewußtsein des Gehemmtseins und der Abhängigkeit des Willens-Ich in und mit den Wahrnehmungserlebnissen läßt mit Notwendigkeit den Inhalt der letzteren, dessen Konstanz und feste Bestimmtheit als von uns unaufhebbar, als etwas von uns schlechthin Anzuerkennendes erscheinen, als gegenständlich auffassen, noch ohne daß es eines Begriffs des Objektes bedürfte, der erst aus der Reflexion auf das Moment der Objektivität entsteht. Wir schließen nicht ursprünglich von einem erst subjektiv Erlebten auf das Gegenständliche, wir urteilen nicht unbewußt vermöge des Kausalprinzips, daß die Empfindungen Wirkungen der Objekte seien, sondern wir behandeln, beurteilen, werten das Wahrgenommene im Akte

des Wahrnehmens unmittelbar selbst als ein Gegenständliches und unterscheiden erst hintennach die einzelnen Wahrnehmungsvorgänge und Vorstellungen von den Gegenständen, die sie uns vertreten. Das Objektbewußtsein geht der „Subjektivierung“ der Empfindungen, ihrer Beziehung auf das Ich, voran, indem das Ursprüngliche das „Vorstellungsobjekt“ (Wundt) ist, das sich erst in die Begriffe der Dinge und der von ihnen zu unterscheidenden Vorstellungen sondert, nachdem einmal die Abhängigkeit der Wahrnehmungsinhalte als solcher vom Subjekt erkannt oder wenigstens der Unterschied der Wahrnehmungsakte von dem dauernden Inhalt derselben beachtet worden ist, was schon sehr früh geschieht. Objektivität ist demnach ein ursprünglicher (wenn auch wohl nicht der „primitivste“) „Charakter“ des Wahrgenommenen, nicht aber eine Eigenschaft unter Eigenschaften, sondern eine im Erlebnis selbst gegründete Setzungsform von Erlebnisinhalten, entspringend der Reaktion des Bewußtseins auf Inhalte desselben; sie enthält eine Wertung, ist eine Leistung des Willens und zugleich die Grundlage zur Entfaltung der Kategorie der Dingheit. Bevor wir Dinge denken, behandeln und werten wir Inhalte als Objekte, setzen wir sie, durch das Erleben motiviert, als solche. Insofern Objektivität die Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Selbstgesetzlichkeit des Wahrgenommenen und Gedachten gegenüber unserem Willen bedeutet, insofern die „Außenwelt“ als Inbegriff willensunabhängiger Zusammenhänge von Inhalten aufgefaßt wird, ist die Objektivität der Außenwelt keine Annahme, kein Glaube, keine Hypothese u. dergl., sondern eine absolut sichere „Tatsache des Bewußtseins“. Durch die Aussagen der Denkgenossen, welche die Gegenstände auch während unserer Abwesenheit vorfinden, also durch das soziale Moment, wird das Außenweltsbewußtsein bedeutend verstärkt und weiter entwickelt (wie Riehl, Jerusalem, J. Royce, Baldwin u. a. es dartun). Daß die Unterschiede der verworrenen, flüchtigen Traumwelt von den konstanten, zusammenhängenden

Inhalten des Wachens, der Erinnerungs- und Phantasievorstellungen von den lebhaften, eindringlichen, unabweisbaren, zu gleicher Zeit allgemein erlebbaren Wahrnehmungsinhalten für die Unterscheidung des Subjektiven und des Objektiven von fundamentaler Bedeutung sind, braucht kaum betont zu werden (vgl. darüber Hume, Spencer u. a.).[1]

[1]) Während Schopenhauer, Mainländer, Drossbach, Helmholtz, O. Liebmann, Ad. Fick, Ed. Zeller u. a. die Setzung von Objekten einem unbewußten Urteil oder Schluß zuschreiben, andere wieder ein bewußtes Kausalurteil aus der Empfindung auf das Ding als Ursache annehmen (H. Ritter, Krause, I. H. Fichte, Boltzmann u. a.), betonen die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der Objektivität in verschiedener Weise Krug, W. Hamilton, Royer-Collard, Fechner, Kirchmann, Glogau, Volkelt, J. Wolff, Laas, Mach, Höffding, Janet u. a. Nach Wundt ist das „Vorstellungsobjekt" das Ursprüngliche, welches sowohl Objekt als Vorstellung (d. h. ein für das Erleben Gegebenes) ist. Die Vorstellung des Gegenstandes ist ursprünglich eins mit dem Gegenstande selber, „da wir die objektive Wahrnehmung gar nicht unmittelbar zugleich als subjektiven Zustand unseres Bewußtseins auffassen". Erst eine nachträgliche Reflexion unterscheidet den Gegenstand von seinem subjektiven Bilde (Log. I², 424 ff.; Syst. d. Philos.² S. 88 ff.; Philos. Stud. VII, 43 ff.; X, 87; XII, 397; XIII, 317; Grundz. d. physiol. Psychol. II⁴ S. 1, 437 f.) Vgl. Riehl, Zur Einf. in d. Philos.² S. 57 f.; P. Beck, Zeitschr. f. Philos. 123. Bd. 1903 S. 173 ff. — Das Bewußtsein des Widerstandes bezw. der Willenshemmung berücksichtigen besonders Destutt de Tracy, Maine de Biran, L. Feuerbach, I. H. Fichte, Noiré, Laas, Th. Ziegler, Heymans, E. v. Hartmann, Schaarschmidt („das, was meinem Willen widersteht, kann nicht bloße Erscheinung des Bewußtseins sein"), Riehl, Jerusalem, Höffding, Spencer, J. Ward, Mansel, Baldwin, Stout u. a. Nach Dilthey ist der Glaube an die Außenwelt zu erklären „nicht aus einem Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens, der dann durch Prozesse, die den Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt ist". Indem trotz des erlebten Widerstandes unser Willensimpuls fortdauert, fühlt sich der Wille gehemmt und zur Setzung fremder Willenszentren (Personen) sowie von Willensanaloga (Objekten) genötigt, wodurch der „Phänomenalismus" überwunden wird (Sitzungsber. d. preuß. Akademie d. Wissensch. 2. Halbband 1890 S. 982 ff.; Einleit. in d. Geisteswissensch. I S. XVIII). — Vgl. die Diskussion zwischen Baldwin, Stout, Bain, Pikler im „Mind" XV—XVI.

6. Der „naive" Realismus[1]) kennt ursprünglich nicht eine Außenwelt im Gegensatze zu den Wahrnehmungsinhalten, sondern er schreibt diesen selbst Objektivität zu. Diese Objektivität bedeutet hier erstens Unabhängigkeit vom Willen des Erkennenden, zweitens aber auch Unabhängigkeit von der Gegenwart des Subjekts und von dessen Wahrnehmungsakten. Damit ist nicht gesagt, daß der naive Realismus eine bewußtseinstranszendente Welt von Dingen an sich annimmt und sie dem Zusammenhange der Wahrnehmungsinhalte gegenüberstellt, sondern er hält die Verknüpfung möglicher Wahrnehmungsinhalte selbst für unabhängig von dem Umstande, daß sie von diesem oder jenem Ich erlebt werden, er weiß noch nichts von der Bedingtheit des Wahrnehmungsinhalts durch das Subjekt oder berücksichtigt diese nicht. Die möglichen Wahrnehmungsinhalte in ihrer räumlichen Gestalt und Sonderung zu relativ selbständigen Einheiten bedeuten ihm die Objekte selbst, er weiß nichts um ihren Charakter als „Vorstellung" im Sinne der Psychologie und Erkenntnistheorie. Er glaubt ohne weiteres über die Dinge selbst zu urteilen, er hält sie für farbig, tönend usw., faßt den Wahrnehmungsinhalt nicht als subjektiven Empfindungskomplex, sondern als Merkmal und Eigenschaft der Dinge selbst auf. Wahrnehmen und Vorstellen bedeuten hier noch nicht Produktionen oder Reaktionen des Subjekts, sondern eine Art „Vorfinden" des schon vor dem Erleben fertig gegebenen Ding-Inhaltes, der nur zum Ich in eine Art Beziehung zu treten braucht, um „wahrgenommen", „vorgestellt" zu sein, ohne daß dadurch das Geringste an dem Dinge und dessen

---

[1]) Dem „naiven" Realismus nähert sich v. Kirchmann, welcher lehrt: „1. Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloß in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch außerhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes und von der Wahrnehmung Unabhängiges vorhanden. 2. Das sich Widersprechende kann weder als eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehen" (Kat. d. Philos.[3] S. 55).

Merkmalen sich ändert. Der naive Mensch unterscheidet sich, d. h. seinen Leib und sein psychisches Ich, von den Dingen der Umgebung, von Einheiten, denen er Bestandteile der Wahrnehmungsinhalte als Merkmale zuschreibt. Später lernt er aber immer mehr einen Unterschied zwischen Wahrnehmungsinhalt und Gegenstand der Wahrnehmung zu machen. Er findet mit der Zeit eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Erinnerungsvorstellungen und den Einzelwahrnehmungen. Auch Wahrnehmungsinhalte bezieht man teilweise und unter dem Einflusse philosophischer Reflexion später in umfassenderem Maße auf das Subjekt, als Erlebnisse, die von den Gegenständen unterschieden werden. Als „Inhalt" der Wahrnehmung erscheint das momentan Empfundene, die bestimmt gestaltete Farbe etwa. Dieser Inhalt wird, wenn auch nicht im Akte des Wahrnehmens, von der beginnenden Reflexion als bloßer (aber objektiver) Vertreter, Repräsentant des ihm übergeordneten, einen umfassenderen Zusammenhang verschiedener Inhalte und Inhaltsmöglichkeiten aufweisenden Gegenstandes aufgefaßt. Der Vorstellungsinhalt ist jetzt nicht mehr eins mit dem Dinge, er stellt es nur dar, vertritt es, bedeutet ein bestimmtes Ding, welches sich nur in einem ganzen Zusammenhange von Vorstellungen darstellt und einheitlich nur im Begriff gedacht werden kann. Der Gegenstand gilt hiermit als fester, dauernder, identischer, für alle gleich zugänglicher Umgebungsbestandteil, dessen Einheit sich in einer Mannigfaltigkeit wechselnder Wahrnehmungsinhalte darstellt, und auf den diese Inhalte bezogen werden müssen.[1]) Die Wirklichkeit des Objekts bekundet sich

[1]) „Stets entwickeln wir durch Verschmelzung und Zusammenfassung der Wahrnehmungen die Vorstellung des Gegenstandes, und diese Vorstellung selbst ist nicht mehr rein anschaulicher Natur", sie ist begrifflicher Art, d. h. ein Begriff vertritt uns den Gegenstand, den „Grund aller durch ihn gegebenen und möglichen Wahrnehmungen, oder von uns aus betrachtet, die Regel, aus welcher sie sich alle mit anschaulicher Folgerichtigkeit entwickeln lassen" (Riehl, Zur Einführ.[2]

psychologisch darin, daß es „losgelöst gedacht werden kann von den psychischen Erlebnissen des Vorstellenden, weil es sich einer ganzen Reihe aufeinander folgender Vorgänge gegenüber als ein von diesen unabhängiger Gegenstand bebehauptet“ (Wundt). Der Gegenstand, auf den sich das Urteil über Objektives bezieht, ist also weder der Vorgang des Erlebens, des Vorstellens, noch der jeweilige „Inhalt“ der Vorstellung, sondern die feste Einheit eines gesetzlichen Zusammenhanges, auf welche wir unsere Erlebnisse beziehen, die aber nicht selbst erlebt, sondern nur urteilend erfahren wird.[1] Diese Einheit ist als solche nicht bloßer Inhalt des jeweiligen Bewußtseins, sie ist jedenfalls als ein „Transsubjektives“ gemeint, aber als ein absolut transzendentes, unbekanntes „Ding an sich“ wird sie

S. 59). — Den Charakter des Dinges als notwendige, allgemeingültige synthetische Einheit, die raum-zeitlich fest bestimmt ist, betont V. Kraft (Das Probl. d. Außenwelt, Arch. f. system. Philos. Bd. 10 1904 S. 282 ff.), der gut das Transsubjektive vom absolut Transzendenten unterscheidet (a. a. O. S. 274) und ebenso das „unwahrgenommene Ding“ vom „Ding an sich“ sondert (a. a. O. S. 298). Er zeigt, daß die Forderung der Erfahrungsimmanenz der Außenwelt noch nicht den psychologischen Idealismus bedingt (a. a. O. S. 310). — Von idealistischer Seite erklärt Cohen: „Die Einheit der Synthesis, die synthetische Einheit, sie bildet, sie macht die Einheit des Gegenstandes aus“ (Syst. d. Philos. I S. 277). Der Begriff treibt den Gegenstand aus sich heraus, er vertritt in seiner Einheit die komplizierte Einheit des Gegenstandes (a. a. O. S. 280). — Natürlich ist der Gegenstand nicht mit dem Begriff als Denkakt identisch sondern er ist das durch ihn Fixierte, in einzelnen Vorstellungen nicht zu Erschöpfende.

[1]) Über den Unterschied von „Inhalt“ und „Gegenstand“ der Vorstellung vgl. Twardowski. Inh. u. Gegenst. d. Vorstell. S. 1, 9 ff.; Meinong, Über Gegenst. höh. Ordn., Zeitschr. f. Psychol. Bd. 21 1899 S. 188; Untersuch. zur Gegenstandstheor. 1904; Husserl, Log. Untersuch. II S. 337, 365, 706; Uphues, Psychol. d. Erk. I S. 145 ff.; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 21 S. 470; H. Schwarz, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 21 S. 504 ff.; Arch. f. syst. Philos. 1897 S. 367 ff.; W. Freytag, Üb. d. Erkenntnistheor. d. Inder, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 29 1905 S. 219 f.; Lipps, Leitf. d. Psychol. S. 55 ff.

vom naiven Menschen nicht aufgefaßt. Die synthetische Einheit, auf welche wir je eine Reihe von Wahrnehmungsinhalten urteilend beziehen, ist kein Ding an sich, kein jenseits aller Bewußtseinsmöglichkeit Gelegenes, Transzendentes, sondern gehört, wenn auch nicht dem wahrnehmenden, so doch dem denkenden Bewußtsein als möglicher Inhaltszusammenhang an. „Das, was dem transzendentalen Bewußtsein immanent ist, und das ist das Gegebene nach Inhalt und Form, ist für das empirische Denken transsubjektiv, ist ihm als ein Fremdes gegeben, ist ihm objektiv, denn es ist von ihm unabhängig" (E. König, Die Entwickl. d. Kausalproblems II S. 383, 393). Empirische Realität und objektive Gültigkeit kategorial verarbeiteter Erfahrungsinhalte darf nicht mit transzendenter, überempirischer Wirklichkeit verwechselt werden. Es darf dem naiven Realismus nicht der Glaube an eine Zweiheit von Welten: von „subjektiven Erscheinungen" und von „Dingen an sich", imputiert werden. Ebensowenig aber ist der naive Realismus im Grunde nur ein unbewußter „Idealismus", wie Schuppe u. a. meinen. Die Ansicht, als ob die Außendinge nichts als Vorstellungsinhalte und Zusammenhänge von solchen, im Sinne der notwendigen Zugehörigkeit zu einem Subjekte wären, liegt dem naiven Denken völlig fern. Daß es ursprünglich mögliche Wahrnehmungsinhalte selbst, also ein (relativ) „Bewußtseinsimmanentes" für objektiv hält, ist ja richtig. Aber das ist noch kein „Idealismus", weil der naive Mensch an die Unabhängigkeit der sinnlichen Wahrnehmungsinhalte vom Subjekt und vom Bewußtsein glaubt, weil er die in ihnen sich darstellenden Dinge als „transsubjektiv" und selbständig wertet, setzt, anerkennt, behandelt.

7. Indem der Mensch das Nicht-Ich als ein seinen Willen Hemmendes, ihm Widerstand Leistendes auffassen muß, deutet und wertet er es zugleich als ein Tätiges, Wirksames, als ein Aktionszentrum, als etwas, was

sich selbst aktiv setzt, erhält, anderes von sich ausschließt und beschränkt, auf andere Objekte und auf das Subjekt selbst Einflüsse ausübt. Sich selbst setzt das Ich als eine aktive und permanente Einheit, es erhält sich durch sein Tun gegenüber den Einflüssen der Umgebung, es setzt und erlebt sich unmittelbar als „Subjekt" seiner Momente und Akte. Als Subjekt findet es sich in seinem, von ihm bewegten Leibe. Es ist nun durchaus begreiflich, daß das Ich das von ihm unterschiedene „Nicht-Ich" wegen der Ähnlichkeit desselben mit dem eigenen Leibe und wegen der von ihm erlittenen Hemmungen nach Analogie seiner selbst auffaßt. Das Nicht-Ich wird ihm so zu einem Ich-Analogon, „Quasi-Ich", das Objekt des Wahrnehmens zu einer Art von Subjekt, zu einem ebenso selbständigen, dauernden, tätigen, einheitlichen Prinzip, als welches das Ich sich selbst setzt; das Objekt bekommt dadurch gleichen Existenzwert wie das Ich, es ist diesem nun nicht bloß entgegen-, sondern auch gleichgestellt. Es geht nicht etwa nach dieser Theorie — wie dies manche[1]) mißverstanden haben — das Selbstbewußtsein dem Bewußtsein des Gegenständlichen zeitlich voran, sondern es wird nur das parallel mit dem Ich aus dem ursprünglichen Erlebnis besonderte Objekt unter dem Einflusse des Sich-setzens und Erlebens der primären Ichheit als ein Analogon derselben gedeutet, auf Grund des Verhaltens des Objektes, welches dem des eigenen Ichs ähnlich erscheint, noch ohne alle Reflexion, aus ursprünglicher Gesetzlichkeit des wollend-wahrnehmenden Subjekts heraus. In diesem Sinne nur ist es zu verstehen, wenn die Dingheit als ein „Reflex der Ichheit", als das Gegenstück zu ihr bezeichnet wird. Ein Ding sein heißt ursprünglich und auch sonst nichts anderes, als den Existenzwert, das Verhalten, nämlich die aktive, dauernde Einheit eines Ich-Analogons

---

[1]) So C. Siegel, Zur Psychol. u. Theor. d. Erkenntn. 1903 S. 111 ff. Siegel gibt aber zu, daß das Ichbewußtsein einen mächtigen Einfluß auf den Dingbegriff ausübt (a. a. O. S. 112).

aufweisen. Die eigene Identität und Aktivität des Ichs wird auf die Objekte „projiziert“, wird ihnen gleichsam „eingelegt“, „introjiziert“, indem sie aus dem Bewußtsein „extrajiziert“ und zu einem „Ejekt“ (wie es Clifford nennt) wird. Auf primitiver Stufe der Erkenntnis (beim Naturmenschen und Kinde) wird aber nicht bloß das Formale der Ichheit auf die Objekte übertragen, sondern auch das Qualitative des „Innenseins“, der eigenen Lebendigkeit und Regsamkeit, so daß die Dinge als fühlend und wollend, als menschenähnlich, als belebt und beseelt gelten. Dieser „Anthropomorphismus“ und „Animismus“ verschwindet später, nachdem die Wissenschaft die feste Gesetzlichkeit des Objektiven erkannt und den Unterschied des Anorganischen vom Organischen fixiert hat. Aber das Formale, das Moment der Einheit, Identität, absoluter Permanenz, Aktivität, bleibt nach wie vor, mehr oder weniger bewußt, im Begriff der Dingheit enthalten. Jedenfalls wird der Glaube an die kontinuierliche, ununterbrochene Existenz und an die Selbständigkeit des Seins und Wirkens der Objekte durch die Ausdeutung derselben gemäß der eigenen Ichheit wesentlich verstärkt und befestigt (vgl. Riehl, Der philos. Kritizism. II 1, 154). Die Ichheit ist das Urbild und Muster alles dauernden, einheitlichen, aktiven Seins, der feste Maßstab für alle Wirklichkeit. Wenn wir in dem Objektiven der Erfahrung Dinge setzend anerkennen, so heißt das letzten Endes wie ursprünglich, daß wir ihnen eine gleiche Wirklichkeit mittelbar zuschreiben, wie wir sie bei uns selbst unmittelbar setzen und erleben.[1]) Wir leihen ihnen gleichsam die eigene „Innerlich-

---

[1]) Nach Runze heißt uns der vernünftig-sittliche Wille an eine absolute Realität glauben. „Wollen heißt kämpfen mit fremdem Willen, mit dem Widerstande eines unserer Subjektivität als fremde Macht sich aufzwingenden wirklichen Seins außer, neben, über uns. Die Willensbeziehungen nötigen zur Vorstellung solcher Mächte, die nicht der eigenen Produktivität entstammen, zur Anerkennung eines Nicht-Ich, das nicht bloßes Produkt des Ich sei“ (Metaphys. S. 110). Vgl. Laas,

keit“ und ergänzen damit erst den objektiven Wahrnehmungsinhalt zur Dingheit. Die Außendinge bedeuten uns nun aktive Einheiten, die in den wahrnehmbaren Eigenschaften sich bekunden, also weder unbekannte Dinge an sich, noch bloße Vorstellungskomplexe, sondern Faktoren, als deren Eigenschaft das raum-zeitlich Wahrgenommene selbst aufgefaßt wird. Das Sein der Dinge setzt sich also aus den an ihnen wahrnehmbaren Qualitäten und Relationen, ihrem „Außensein“, plus den Momenten der Einheit und Aktivität, ihrem „Innensein“ zusammen, enthält etwas, was Inhalt möglicher Erfahrung ist, und etwas, was nicht an den Objekten erfahren, sondern ihnen supponiert wird und sie erst eigentlich zu Dingen macht. Außendinge sind nicht bloße Erkenntnisobjekte, sondern solchen zugrunde liegende, sich objektivierende Subjekte. Das ergibt die Analyse des naiven Realismus und kann, wenn kritisch fortgeführt, zu einer „personalistischen“ Erkenntnislehre (wie sie von L. W. Stern genannt wird) führen.[1])

Ideal. u. Posit. III, 67 ff.; Heymans, Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 470, 468 ff.; E. v. Hartmann, Grundprobl. d. Erk. S. 119 ff.; Schaarschmid, Philos. Monatshefte Bd. 14 S. 387 ff.; Stout, Mind XV, 22 ff.; Wundt, Syst. d. Philos.[2] S. 278 ff., 403 ff.

[1]) Die Auffassung der Objekte nach Analogie der Ichheit berücksichtigen Schleiermacher, Beneke (Lehrb. d. Psychol.[3] § 59, 159), Herbart (Lehrb. zur Psychol.[3] S. 134 ff.), Eschenmayer (Psychol. S. 299 ff.), L. Feuerbach („Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines andern Ich“, WW. II, 221 f.), Ueberweg (Welt- u. Lebensansch. S. 36 ff., 233), Horwicz (Psychol. Analys. II 1, 145 ff.), Noiré (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk. S. 31 f., 169, 176), Lotze, Teichmüller (Neue Grundleg. S. 171 ff.), Paulsen, Nietzsche, A. Biese (Die Philos. d. Metaphor. S. 218 f.), Wundt, Th. Ziegler (Das Gefühl[2] S. 72 ff.), J. Wolff, Fouillée (Psychol. d. idées-forces II, 178), Bergson, G. H. Luquet, Martineau, Ladd, Lipps, Mach, Dilthey, Riehl, Jerusalem u. a. Nach letzterem besteht die Urteilsfunktion in einer Gliederung und Formung, durch die einem Kraftzentrum Eigenschaften und Wirkungen zuerkannt werden. (Die Urteilsfunkt. S. 83 ff., 220, 251). Die „fundamentale Apperzeption“ deutet „alle Vorgänge der Umgebung als Willensäuße-

8. Unter dem Einflusse der philosophischen Reflexion auf die Widersprüche,[1]) welche sich ergeben, wenn man die Sinnesqualitäten als Eigenschaften der Dinge selbst betrachtet, auf die Relativität und Subjektivität von Geschmack, Geruch, Farbe, Wärme usw., auf die Abhängigkeit solcher Qualitäten von Funktionen normaler Sinneswerkzeuge und Nerven, vollzieht die wissenschaftliche Erkenntnis der Außendinge eine Subjektivierung der Sinnesqualitäten, indem sie diese

---

rungen selbständiger Objekte" (Einleit. in d. Philos.[3] S. 86). Der Urteilsakt besteht darin, „daß wir die Vorgänge in unserer Umgebung nach Analogie unserer Willenshandlungen auffassen und deuten". „Indem ich das wahrgenommene Ding meiner Umgebung als Kraftzentrum fasse, erteile ich ihm selbständige, objektive, von mir unabhängige Existenz" (Der krit. Idealism. S. 149). — A. Wernicke bemerkt treffend: „Da unser Ich es an sich selbst erfährt, daß ein Etwas trotz der Verschiedenheit seiner Zustände sich stets als dasselbe erscheinen kann, so überträgt es diese Erfahrung unmittelbar auf das Mannigfaltige, welches ihm gegenübertritt, und erfaßt dasselbe nach dem Muster (Analogie) der Identität Ich = Ich, so daß es im Gegebenen schließlich ein Reich von Dingen sieht, welche Formaleinheiten seiner Zustände sind" (Die Grundlag. d. Euklid. Geometr. 1887 S. 6). L. W. Stern formuliert die Quintessenz der „personalistischen Erkenntnistheorie" dahin: „Wir müssen die Welt denken als bestehend aus einheitlichen wirkenden Seienden, aus Substanzen, die zugleich Kausalitäten und Individualitäten sind" (Person u. Sache I, 121 ff.). Im Ichbewußtsein ist ein echtes Individuum gegeben. Es besteht ein apriorischer Zwang zur Individuation; wir machen die objektiven Einheiten „zu individuellen Subjekten kausalen Tuns, zu Quellpunkten innerer Aktivität; sie werden aus bloßen Dingen zu ‚Wirklichkeiten', aus Sachen zu Personen" (a. a. O. S. 126 ff.). Die Einlegung eines Ichs in die Objekte erfolgt aber erst nach deren Individuation (a. a. O. S. 129). Der Panpsychismus ist die Zinne, nicht das Fundament der Weltanschauung (ibid.)

[1]) Solche Widersprüche ergibt z. B. der Umstand, daß ungleich erwärmten Händen ein und derselbe Gegenstand zugleich warm und kalt erscheint, oder daß je nach der Beschaffenheit unserer Geschmackswerkzeuge im gesunden und im kranken Zustande dieselbe Speise verschieden schmeckt, oder daß ein und derselbe Stab gerade und, im Wasser, winkelig gebrochen erscheint; Widersprüche, solange entgegengesetzte Qualitäten den Dingen selbst und nicht bloß der verschiedenen Beziehung der Dinge zum Wahrnehmenden zugeschrieben werden.

als bloße Empfindungsinhalte, die an ein wahrnehmungsfähiges Subjekt gebunden, wenn auch von dessen Willen unabhängig sind, bestimmt. „Eigenschaften“ der Dinge sind diese Qualitäten nur noch als Arten der Relation der Dinge zueinander und zum empfindungsfähigen Subjekt. Als solche Relationen bleiben sie nach wie vor unabhängig von der Willkür und besonderen Individualität der Wahrnehmenden, insofern sie gattungsmäßig-allgemein auf Rechnung der Dinge selbst in deren Wirken auf die Sinne gesetzt werden. Aber für die Naturwissenschaft, für die Physik und Chemie wenigstens, konstituieren sie nicht mehr das „Wesen“ der Dinge. Der physikalisch-chemische Dingbegriff abstrahiert geflissentlich von den Sinnesqualitäten als solchen und verwertet nur das „Formale“ der Anschauung und des Denkens, nämlich das Räumlich-Zeitlich-Kausale (Dynamische). Die Physik denkt die Dinge der Außenwelt nicht mehr als farbige, tönende, warme, glatte Komplexe, sondern als reine Körper, als ausgedehnte oder räumlich fixierte, bewegte oder bewegungsfähige, im Raume wirksame Substanzen oder Kräfte (oder Energienkomplexe); und nicht bloß von den Sinnesqualitäten, auch von allem konkreten „Innensein“ im Sinne der „anthropomorphistischen“ Naturauffassung sieht man auf diesem Standpunkte völlig ab, wenigstens sofern es sich um Anorganisches handelt. Der physikalische Dingbegriff ist ein Ausdruck der rein quantitativen (bezw. mechanischen oder energetischen) Naturauffassung, und er ist insofern der Begriff eines nicht unmittelbar Gegebenen, er ist ein abstrakter Dingbegriff. Die Dinge des Physikers können als solche nicht erlebt, nicht sinnlich erfaßt werden, sie sind nicht Wahrnehmungsinhalte, sondern Abstraktionen aus solchen, gedankliche Gebilde und Konstruktionen, nicht aber bloße Fiktionen, sondern empirisch „wohl fundierte“ Denkobjekte. Die physikalischen Dinge sind die Dinge, wie sie auf Grund des Anschauungsformalen durch die Denkmittel (Kategorien) der Substantialität und Kausalität allgemeingültig, methodisch aus dem rein

wissenschaftlichen Bewußtsein heraus objektiv (transsubjektiv) gesetzt werden. Es sind nicht die Dinge, wie sie an sich, unabhängig von aller Erkenntnisgesetzlichkeit sind, sondern die Dinge, wie sie die wissenschaftliche Methode für den Verstand erarbeitet, wie sie sich also gemäß den Formen der Anschauung und des Denkens uns allgemein und notwendig darstellen. Es sind dies weder bloße „Vorstellungsinhalte“ noch „Dinge an sich“, sondern die Körper sind, wie wir schon hier sagen wollen, objektive Phänomene, denen ein „An sich“ zugrunde liegen mag. Der naturwissenschaftliche Realismus aber, der sich der Abhängigkeit des physikalischen Dingbegriffs von der Gesetzlichkeit zwar nicht des sinnlichen, aber des anschauend-denkenden Bewußtseins nicht bewußt ist, hält in der Regel die Körper und deren Elemente (Atome) für Dinge an sich, für die letzte, absolute Wirklichkeit. Er glaubt an die konkrete Existenz von Körpern, Atomen, Ätherschwingungen, Energien; er meint, was uns in der sinnlichen Wahrnehmung als farbig, tönend usw. erscheint, sei an sich nichts als schwingende Bewegung von Massen- oder Ätherteilchen oder ein Austausch verschiedener Energiemengen. Der Physiker stellt sich die Natur als Komplex meßbarer Relationen dar, die er in mathematisch-begrifflichen Symbolen zum Ausdruck bringt, als Ausdruck von Gesetzlichkeiten und funktionalen Beziehungen verschiedener Art. Von den Besonderheiten der individuellen Subjektivität, wie sie das Qualitative der Sinnesempfindung aufweist, sieht die Physik ab, die von ihr gemeinten Objekte sind nicht mehr die „Vorstellungsobjekte“, sondern begriffliche Repräsentanten derselben, „Verstandesdinge“, die für alle im Sinne der gleichen Methodik Denkenden absolut gleich, die gleichen sind.[1])

9. Konstituierend für den primären Dingbegriff ist die Auffassung der Objekte als „Subjekte“, als tätiger und wirkungs-

[1]) vgl. Wundt, Syst. d. Philos.[2] S. 127 ff., 143 ff.; Philos. Stud. XII 327 ff., 383 ff.

fähiger beharrender Einheiten, die als „Träger“, als Quellpunkte ihrer „Eigenschaften“, als agierende und reagierende Faktoren, kurz als Ich-Analoga gelten, ohne daß das Moment der Bewußtheit oder gar des Selbstbewußtseins im Dingbegriff der fortgeschritteneren Erkenntnis erhalten bleibt. Sich selbst setzt das Subjekt als Einheit und tätig-erleidendes Zentrum des Erlebens unmittelbar. Indem es nun die Kategorien substantiell-kausaler Einheit auf die Objekte anwendet, verknüpft es nicht bloß den Inhalt der Wahrnehmung zu objektiver, vom Erleben als Akt unabhängiger Einheit, sondern es leistet noch mehr, es macht aus dem Nicht-Ich eine Art Gegen-Ich, ein ebenso selbständiges, einheitliches und aktives Wesen, wie das Subjekt es selbst ist. Schon wiederholt hat man es konstatiert, daß der Begriff der primären Kausalität, d. h. des Tuns, Wirkens und der Kraft ein Verhalten des Ichs zum Urbild hat und auf die Objekte überträgt, daß also das Erlebnis der eigenen Willensaktivität, wie sie im besonnenen Denken sowohl als auch in der willkürlichen Bewegung und Gestaltung — nicht als ein einzelner Bewußtseinsinhalt, sondern als spezifische Form des Bewußtseinszusammenhanges — zur Geltung kommt, das Vorbild aller primären („substantialen“) Kausalität abgibt. Das Verhältnis von Motiv und Willensintention, Willensintention und Handlung ist das Ur-Schema, nach welchem wir äußere Relationen, die sich dazu infolge bestimmter Merkmale zu eignen scheinen, beurteilen.[1]) Alles Wirken wird ursprüng-

[1]) vgl. Tetens (Philos. Vers. I, 323f.), Maine de Biran (Oeuvr. inéd. I, 258ff.), Eschenmayer (Psychol. S. 299ff.), Beneke (Log. I, 307), H. Ritter (Syst. d. Log. II, 209), Waitz (Lehrb. d. Psychol. S. 563ff.), Frohschammer (Monad. u. Weltphantas. S. 65), Noiré (Der monist. Gedanke S. 333), Hamerling (Atomist. d. Will. II, 34, 42), Stricker (Stud. üb. Assoziat. S. 26f.), Riehl (Philos. Kritizism. II, 209), Wundt (Philos. Stud. X, 109f.). Dilthey (Einleit. in d. Geisteswiss. I, S. XVIII), Sigwart (Log. II², 143ff.), Erhardt (Die Wechselwirk. . . . S. 162), Busse (Geist u. Körp. S. 191), J. Wolff (Das Bewußts. u. sein Objekt S. 593f.), Duboc (Die Lust S. 44f.), Kühtmann M. de Biran S. 15, 176, 181), Groos (Die Spiele d. Mensch. S. 497),

lich als ein persönliches oder quasi-persönliches gedeutet, und auch noch lange nach dem Wegfalle der grob anthropomorphen Naturauffassung gilt, in der gemeinen Erkenntnis, aber auch in Philosophie und Wissenschaft, die Kausalität als ein Tun und Erleiden der Dinge, als eine lebendige Betätigung derselben aus dem Borne permanenter, innerer Wirkungsfähigkeit heraus.[1]) Der natürliche Dingbegriff schließt (wie neuerdings L. W. Stern betont) Substantialität und Kausalität vereint ein. Die Kategorien der Substanz und Kausalität sind Entfaltungen der Urkategorie der Dingheit, die wiederum das Gegenstück zur Ichheit, der Quelle der Kategorien, bildet. Implicite stecken sie schon in der „Dingheit", aber nicht etwa als Wahrnehmungs- oder Erfahrungsinhalte, sondern als Momente der vom Subjekt ausgehenden, objektive Erfahrung erst konstituierenden und in diesem Sinne „transzendentalen" Setzung und Formung; ebensowenig sind sie fertig gegebene Inhalte der „inneren" Erfahrung, sondern auch bei sich selbst setzt das Subjekt seine permanente, aktive Einheit erst im Zusammenhange der Erlebnisse, in welchem es sich erfaßt, ohne sich freilich erst als Objekt gegenüberstellen zu müssen, in diesem Sinne, sowie in dem des Unvermitteltseins durch Sinneswahrnehmung und begriffliche Konstruktionen, unmittelbar. Zu einem abstrakten Relationsbegriff wird der Begriff der Kausalität und der Kraft erst durch die quanti-

Jerusalem (Die Urteilsfunkt. S. 220ff.), Simmel (Philos. d. Geld. S. 507), Jodl, Mansel, Romanes, Sully, Ladd, J. Ward, Galuppi u. a.; vgl. Rosenkrantz, Wissensch. d. Wiss. II, 197 f.; Teichmüller, Neue Grundleg. S. 200.

[1]) „In unseren eigenen Willenshandlungen erleben wir den Übergang von Willensentschluß zur Muskelkontraktion in lückenloser Unmittelbarkeit. Bei den Ereignissen unserer Umgebung nehmen wir oft nur einzelne Glieder der Reihe wahr. Wir ergänzen aber nach der Analogie unserer Willenshandlungen das Fehlende und fassen vermöge der fundamentalen Apperzeption diese Ereignisse so auf, als ob dieselbe Unmittelbarkeit und dieselbe Lückenlosigkeit der Übergänge in ihnen herrschte" (Jerusalem, Lehrb. d. Psychol.[8] S. 142).

tative Naturauffassung. Unter dem Einflusse des „Positivismus", der Beschränkung des Forschens auf die konstanten, regelmäßigen, gesetzlichen Zusammenhänge der erfahrbaren Phänomene, wird die Kausalität zu einer „Abhängigkeit" der Geschehnisse und Zustände von anderen Geschehnissen und Zuständen, ohne daß man eines „Tuns" und „Erleidens" oder einer innern „Regsamkeit" u. dergl. bedürfte. Ebenso wird die Kraft, die ursprünglich analog der Willens- und Muskelkraft[1]) gedacht ward, zu einer bloßen Relation zwischen bewegten Körpern, zu einem mathematisch darstellbaren Wirkungsmaße von Bewegungs-erzeugenden bezw. -beschleunigenden Faktoren, die selbst als bewegte Massen in Rücksicht kommen. Von den festen, quantitativ bestimmbaren Gesetzen der exakten Physik, vom Äquivalenzprinzip u. dergl. weiß der primäre Kausalbegriff noch nichts, noch weniger der primitive Trieb nach Herstellung kausaler Zusammenhänge bei der Wahrnehmung von Veränderungen der Objekte. Wohl setzt und kennt schon das naive Denken Gesetzlichkeiten, aber diese sind nicht die abstrakten, eindeutigen Gesetze exakter Naturwissenschaft, sondern sie gelten als Ausfluß personaler Aktivität, welche als solche Schwankungen unterworfen ist. Analog verhält es sich mit dem Begriffe der Substanz. Im primären Dingbegriff ist die Kategorie der Substanz enthalten nicht als der abstrakte Begriff des späteren physikalischen Begriffs der Materie, sondern nur im Sinne der Auffassung des Objekts als permanenten

---

[1]) vgl. Galilei (Dial. delle nuove scienze III), Locke (Ess. conc. hum. underst. II ch. 7 § 8), Leibniz (Monadol. 11ff.), Condillac (Trait. d. sensat. I ch. 2 § 11), J. J. Engel (Mém. sur l'orig. de l'id. de la force 1802), G. E. Schulze (Üb. d. menschl. Erk. S. 138f.), Bouterwek (Apodikt. II, 53f.), Maine de Biran (Oeuvr. III 5; II, 117: „effort voulu" des Ichs als Quelle des Kraftbegriffs), E. H. Weber (Tastsinn u. Gemeingef. S. 85); ferner J. St. Mill, A. Bain, Spencer, J. Ward, Martineau, Dubois-Reymond, Lotze, Ueberweg, Dilthey, Riehl, O. Schneider, Erhardt, Hagemann, Sigwart, Wundt, Th. Ziegler, Nietzsche, Simmel, Jerusalem, Lipps u. a.

Quellpunkts, Besitzers, Trägers von Eigenschaften, als relativ beharrlichen Ausgangspunktes von Aktionen. Auch der Substanzbegriff führt auf eine Deutung des Objektiven nach Analogie des Ich-Verhaltens zurück.[1]) Beide, Substanz- und Kausalbegriff, entwickeln sich erst unter der Herrschaft logischer Motive und methodologischer Postulate in fortschreitender Erfahrungsbearbeitung zu abstrakten und „unpersonalen“ Begriffen. Dauernd liegt aber im Begriff der „Inhärenz“ der Eigenschaften und Zustände der Substanz die Deutung des Objektiven nach dem Muster des Verhältnisses, welches das Ich dadurch unmittelbar erlebt, daß es Erlebnisse als Momente des eigenen Seins auf seine eigene Einheit bezieht. Der Begriff des „Zustandes“ ist dem Ich am ursprünglichsten aus dem eigenen Selbst vertraut. Wenn wir von einem Dinge aussagen, daß es einen Zustand hat, daß es etwas so und so bestimmtes ist, so fassen wir anschaulich Gegebenes denkend nach Analogie unserer selbst auf. Sein bedeutet ursprünglich und ureigentlich nichts anderes als: sich so verhalten wie das Subjekt des eigenen Bewußtseins, es heißt: Subjekt von Zuständen sein, welche, wenn sie konstant sind, „Eigenschaften“ heißen. Das Ich, welches sich selbst als Subjekt seiner Akte und Zustände unmittelbar setzt, setzt mittelbar auch die Objekte als Subjekte von Zuständen und Aktionen und macht sie so zu Seienden,

[1]) Dies weiß schon Leibniz: „Comme je conçois que d'autres étres ont droit aussi de dire moi ou qu'on peut penser ainsi pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on apelle la substance“ (Oper. ed. Gerhardt VI, 488); vgl. ferner Schelling (Vom Ich S. 78ff.), Eschenmayer (Psychol. S. 305), Lotze („Im Selbstbewußtsein wird unmittelbar das Ich als Träger des innern Lebens so erlebt, daß eben auch dies miterlebt wird, was es heiße, ein solcher Träger zu sein“ (Mikrok. III², 539), Maine de Biran (Oeuvr. inéd. I, 252), Royer-Collard, Jouffroy, Waddington, Fouillée, Mansel, Baldwin-Teichmüller (Neue Grundleg. S. 171ff.), Glogau (Abriß d. philos. Grundwiss. II, 96ff.), Th. Ziegler (Das Gefühl² S. 72ff.), J. Wolff. Wundt (Syst. d. Philos.² S. 163, 255ff.; Log. I², 462ff.) u. a.

zu Wesen, welche etwas sind, sich in etwas manifestieren, betätigen, sich mehr oder weniger dauernd behaupten. Wie die anderen Grundbegriffe der Erkenntnis nimmt auch der Begriff des Seins einen abstrakten Charakter an, der das „Personale" seines Ursprungs ganz vergessen läßt.[1]) Was aber im Seins- oder Existenzbegriff erhalten bleibt, ist die (im Urteil gesetzte bezw. anerkannte) objektive Gültigkeit einer Relation, d. h. die dem Urteil immanente Meinung, daß dem Subjekt ein Prädikat selbständig, unabhängig von unserem, des Sprechenden, Dafürhalten zukomme. „Was ‚ist', das ist nicht bloß von meiner Denktätigkeit erzeugt, sondern unabhängig von derselben, bleibt dasselbe, ob ich es im Augenblick vorstelle oder nicht" (Sigwart, Log. I², 90; vgl. Ad. Dyroff, Über d. Existentialbegr. 1902 S. 3ff, 61 und meine Schrift „Das Bewußtsein der Außenwelt" 1901).

10. Die endgültige Stellungnahme zum Standpunkte des Realismus wird uns erst nach Prüfung der vom Idealismus vorgebrachten Argumente möglich sein. Vorläufig sei nur das Folgende bemerkt:

Der Realismus ist im Rechte, wenn er die Objektivität der Außenwelt voraussetzt oder annimmt. Daß es räumlich ausgedehnte, in mannigfachen gesetzlichen Relationen zueinander stehende, voneinander kausal abhängige Dinge gibt,

[1]) Schon Leibniz bemerkt: „Les idées intellectuelles et de réflexion sont tirées de notre esprit. Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous" (Nouv. Ess. I ch. 1 § 23); vgl. D'Alembert, Destutt de Tracy, Royer-Collard, L. Feuerbach („Sein heißt Subjekt sein, heißt für sich sein" Ww. II, 309; X, 97), Lotze, Hamerling, Nietzsche (Ww. XV, 289), Busse (Philos. u. Erk. I, 127, 229), Baumann (Lehren von Zeit, Raum . . . II, 578ff.), L. Dauriac (Croyance et Réalité 1889) u. a. Der Satz „Alles Reale ist für sich-Sein" (Lotze, Mikrok. III², 531 f.) ist die Grundlegung zur Ontologie, zur Metaphysik. Vgl. G. Claß, Untersuch. zur Phänomenol. u. Ontol. d. menschl. Geistes 1896.

im Unterschiede von subjektiven Empfindungen, Gefühlen, Strebungen, Phantasmen u. dergl., das ist nicht ernstlich zu bestreiten. Durch seine Kategorien bringt das Denken und die methodische Forschung der Wissenschaft im Wege fortschreitender Verarbeitung des Erfahrungsinhaltes einen immer mehr anwachsenden Bestand allgemeingültiger, objektiver Erkenntnis zustande und gewährleistet uns auf diese Weise die „empirische Realität“ von Gegenständen und Vorgängen im Raume und in der Zeit. Es erweisen sich diese Objekte des Denkens und der Wissenschaft als unabhängig von den subjektiven, individuellen Meinungen und von den wechselnden, verschiedenartigen Zuständen und Aktionen, von den jeweiligen Vorstellungen der einzelnen Erkennenden. Es gibt zweifellos neben dem im Selbstbewußtsein gegebenen „Innensein“ der Subjekte ein für alle Erkennenden (mindestens derselben Gattung) gemeinsames, gleichbeschaffenes, festes, gesetzliches Reich möglicher und notwendiger Erfahrungsinhalte mit konstanten „Formen“ des Zusammenhanges. Das gibt ja der wohlverstandene Idealismus zu, nur bestreitet er, daß diese objektive Raumwelt außerhalb und jenseits alles Erfahrens und Bewußtseins, also „an sich“ oder „transzendenter Weise“ besteht. Nicht bloß die Sinnesqualitaten, wie der naturwissenschaftliche Realismus, den auch viele Philosophen vertreten, meint, sondern auch das anschaulich-gedanklich gesetzte, begrifflich-mathematisch fixierte oder konstruierte Raumding ist, nach der Ansicht des Idealismus, nur einmal vertreten, nämlich als ein dem Erfahren oder Bewußtsein Immanentes. Eine Verdoppelung der Außenwelt ist weder notwendig noch möglich. Ebenso wie die Sinnesqualitäten sind die Formen der Anschauung und des Denkens abhängig, zwar nicht von der individuellen Subjektivität, aber doch von der Gesetzlichkeit eines Bewußtseins oder Subjekts überhaupt. So wenig es Farben oder Töne an sich gibt, so wenig hat es einen Sinn, anzunehmen, daß Gestalten, Räume, kausale Verbindungen von Rauminhalten an sich existieren. Was erst in Beziehung zu einem Subjekt

zustande kommt und besteht, wie sollte das noch einmal, auch ohne solche Beziehung, existieren können? Wir werden später zu zeigen versuchen, daß in der Tat die Annahme einer transzendenten Realität der Raumdinge als solcher unberechtigt oder mindestens überflüssig ist. Der empirisch-kritische Realismus der Naturwissenschaft und der ihr folgenden Philosophie ist empirisch-methodisch brauchbar und wohlbegründet, aber er ist nicht das letzte Wort der Philosophie, er fordert eine Umbildung und Weiterentwicklung im Sinne eines Ideal-Realismus, wie wir ihn weiter unten darzulegen haben werden. Es ist der Kardinalfehler des reinen Realismus, objektiv-empirische Realität mit transzendenter Wirklichkeit zu verwechseln, die Objekte der äußern Erfahrung und naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise zu Dingen an sich zu hypostasieren und zu verabsolutieren.[1]) Dieser Fehler ist es, der dem reinen Idealismus immer wieder die Kraft der Selbstbehauptung, der Leugnung jeglicher Transzendenz, verleiht.

11. Die Setzung eines nicht bloß „transsubjektiven", sondern auch transzendenten Seins ist der haltbare Kern des Realismus, aber es darf nichts als transzendent gesetzt werden, was dazu nicht geeignet ist, d. h. was nur als etwas „Immanentes" sein und gedacht werden kann. Wird dies wohl beachtet, dann steht der Setzung des Transzendenten

[1]) „Der Fehler des naiven Realismus besteht darin, daß er sich bloß an das Dasein und die Richtigkeit unseres Balancebildes (mit Kant zu sagen, an die empirische Realität der Außendinge) hält; daß er dieses Balancebild für die Gesamtheit alles Wirklichen . . . annimmt; während dieses Balancebild doch nur Balancebild, aufgehobenes Moment ist (mit Kant zu sagen, transzendentale Idealität hat). Die Außenwelt ist ja als Balancebild real und wahr . . ., aber sie ist nur als Balancebild real und wahr; nicht als an sich bestehende Realität, die sie nicht ist" (Dilles, Weg zur Met. I 230, 77 ff.). Das Ding an sich kann „uns wohl affizieren, nie aber uns gegeben, d. i. Objekt für uns sein, als solches perzipiert werden" (a. a. O. S. 78).

erkenntniskritisch nichts im Wege. Es ist, wie noch zu zeigen sein wird, nicht wahr, daß das Transzendente durch seine Setzung und Anerkennung seitens des Denkens zu einem Immanenten wird, oder daß der Gedanke eines Transzendenten, eines „An sich" widerspruchsvoll sei. Indem wir etwas als transzendent, als an sich seiend setzen, postulieren, wird es keineswegs zum bloßen Bewußtseinsinhalt, es wird überhaupt nicht vorgestellt, nicht ins Erkennen hineingezogen; sondern es wird geurteilt, es müsse etwas geben, das mehr sei als möglicher Bewußtseinsinhalt, was unser erkennendes Bewußtsein übersteigt, und dieses „Mehr als Bewußtseinsinhalt sein" ist ein durchaus vollziehbarer und sinnvoller Begriff. Mit Recht sagt daher Volkelt: „Indem das Denken transsubjektiv gültige Bestimmungen ausspricht, zieht es ja nicht das Transsubjektive in seinen Bereich herein; es fordert nur, daß seine subjektiven Verknüpfungen für das Transsubjektive gelten. . . Das Denken bleibt also beim Erkennen des Transsubjektiven durchaus in und bei sich selbst, und ebenso bleibt das Transsubjektive dort, wo es ist" (Erfahrung und Denken S. 188). Das gilt ebenso vom „relativ Transzendenten", d. h. dem objektiven Inhalt des wissenschaftlichen oder überindividuellen Bewußtseins,[1]) wie von dem schlechthin Transzendenten, dem Transobjektiven, d. h. dem, was das „An sich" der Objekte bildet, und was wir vielleicht passend als „transzendenten Faktor" der Erkenntnis bezeichnen. Wir werden später sehen, daß die Kategorien der Substantialität und Kausalität zwar als abstrakte Verknüpfungsbegriffe sich auf objektive Phänomene beziehen, daß sie aber in ihrer primären Bedeutung eine Transzendenz-setzende Funktion ausüben und daß diese Funktion auch erkenntniskritisch (mit gewissen Reservationen natürlich) anzuerkennen, zu legitimieren ist.[2])

[1]) vgl. E. König, Über die letzten Fragen der Erkenntnisth., Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 103 S. 41 ff. Das „Transsubjektive" darf nicht mit dem Transzendenten im Kantschen Sinne vermengt werden, es kann erfahrungsimmanent sein.

[2]) In dieser Hinsicht ist den Ausführungen von B. Erdmann

12. Mit Recht beruft sich der Realismus darauf, daß ohne die Annahme transzendenter Faktoren die objektive Bestimmtheit der Erfahrungsinhalte nicht wahrhaft und ungekünstelt zu begreifen ist.[1]) Mögen die Qualitäten der Objekte, wie die Sinne sie uns darbieten, mögen auch Raum, Zeit, die Kategorien als solche, als allgemeine Verbindungsformen des Erfahrungsstoffes, bewußtseinsimmanent sein, wie der Idealismus es verlangt, so hat dieser Idealismus doch seine Grenzen und Schranken. Die vom Subjekt unabhängige Bestimmtheit im Auftreten gerade dieser Qualitäten an diesem Dinge in dieser Zeit und an diesem Ort, gerade dieses einheitlichen Zusammenhanges und dieser Relationen kausaler und anderer Art, es ist aus dem Subjekt oder dem erkennenden Bewußtsein allein nicht abzuleiten, es fordert die Setzung eines Grundes jenseits des Bewußtseins, eines dem Subjekt ebenbürtigen, mit ihm zusammen den Erfahrungsinhalt Bedingenden. Es müssen im „An sich" der Dinge „Bedingungen", „Gründe" — das logische Denken kann es nicht anders bestimmen — sein, welche gleichsam für das gesetzliche Auftreten und Verschwinden, Zusammen und Nichtzusammen, so und nicht anders Sein des Objektiven verantwortlich zu machen sind, Gründe, die nicht innerhalb des Bewußtseins zu finden und daher „extramental" sind. Gerade wenn man in dem objektiven „Zusammenhange" von wirklichen und möglichen Bewußtseinsinhalten das Konstituierende der Außendinge als Raumdinge, Phänomene erblickt, bedarf man der Annahme von Faktoren, welche das Subjekt zum „Haben" oder „Er-

---

(Log. I, 83), der den objektiven Phänomenalismus vertritt, beizupflichten. Es gibt nach ihm ein Transzendentes, das aber, wie er meint, seinem Wesen und Wirken nach unerkennbar ist (Über Inh. u. Geltung d. Kausalges. 1905); vgl. E. Wentscher, Phänomenal. u. Realism., Arch. f. syst. Philos. IX, 1903 S. 195ff. (Polemik gegen W. Freytag); H. Mayer, Log. u. Erkenntnistheorie, Philos. Abhandl. Chr. Sigwart gewidmet, 1900; Volkelt, Die Quellen der menschl. Gewißheit 1906.

[1]) vgl. Baumann, Philos. als Orientier. üb. d. Welt S. 244ff.

zeugen" seiner Bewußtseinsinhalte motivieren, determinieren, veranlassen. Rekurriert man, wie das zuweilen geschehen ist, auf eine unbewußte Wirksamkeit des „absoluten" Subjekts, so hat man damit schon das Bewußtsein transzendiert und einen außerbewußten Grund von Bewußtseinsinhalten gesetzt. Ebenso, wenn man ein „allgemeines Bewußtsein" annimmt, welches die Objekte und Iche einschließt; ein solches selbständig-konkretes Bewußtsein mag existieren oder nicht; sicher ist, daß ein „objektiver Idealismus" dieser Art schon teilweise realistisch (und dazu noch metaphysisch) ist, denn dieses Bewußtsein oder Weltsubjekt ist dem Subjekt des Erkennens nicht als Inhalt gegeben und liegt über die Grenzen des Erkennenden hinaus; es ist nicht mehr das erkennende Bewußtsein im erkenntnis-theoretischen Sinne, sondern ein Bewußtsein als Realität, ein Bewußtsein im ontologischen Sinne, eine metaphysische Wesenheit „spiritualistischer" Art (z. B. bei J. Bergmann). Irgend eines „Anstoßes", durch den die Objektivität begründet wird, bedarf auch eine idealistisch gerichtete Erkenntnistheorie, die mehr sein will, als bloße Behauptung, daß im Bewußtsein Subjekt und Objekt in untrennbarer Korrelation gegeben seien (Laas, Schuppe u. a.). Der Verzicht auf einen transzendenten Faktor der Objektivität der Erkenntnisinhalte bringt es mit sich, daß der Idealismus nur zu leicht in einen Standpunkt umschlägt, der dem „naiven Realismus" insofern verwandt ist, daß er etwas, was nur als „aufgehobenes Moment" des Bewußtseins Sinn und Dasein hat, zur absoluten Realität macht, wie sie etwa E. Mach den Empfindungen („Elementen") zuschreibt.

13. Eine zweite Schranke bildet für den reinen Idealismus die Existenz des fremden Ichs, des fremden Bewußtseins. Der objektive Idealismus freilich kann dieser Existenz gerecht werden, aber er unterscheidet sich auch nur wenig von dem eine Transzendenz bewußt anerkennenden Ideal-Realismus. Der subjektive Idealismus hingegen verwickelt sich in Schwierig-

keiten und Widersprüche, mag er nun das fremde Ich als selbständiges Subjekt anerkennen oder nicht. In dem ersten Falle setzt er wider Willen ein Transzendentes, im zweiten aber bezeichnet er etwas als Bewußtseinsinhalt seines, des Erkennenden, Ichs, was seinem Begriffe nach geradezu die Möglichkeit, Inhalt eines fremden Bewußtseins, geschweige denn nur ein solcher Inhalt zu sein, ausschließt. Wir kommen im nächsten Kapitel darauf zu sprechen. Hier sollte nur die Notwendigkeit der Setzung eines bewußtseinstranszendenten Faktors objektiver Erkenntnis prinzipiell dargetan werden. Der Realismus irrt, wenn er die „phänomenale" Welt objektiver Inhalte zu Dingen an sich macht, wenn er das „Physische", den Inbegriff räumlicher Zusammenhänge verabsolutiert; er irrt nicht, sofern er überhaupt transzendente Faktoren als die absolut realen „Gründe" der objektiven Bestimmtheiten und Gesetzlichkeiten voraussetzt und fordert. Kein Idealismus hat den Beweis erbracht, daß den objektiven Bestimmtheiten phänomenaler Art nicht etwas im „An sich", in der absoluten Wirklichkeit, entsprechen kann, kein Idealismus kann die Setzung eines „An sich" überhaupt als unnötig oder gar als unmöglich feststellen, ja er kann sie selbst oft nicht entbehren, „spottet seiner selbst und weiß nicht wie".

§ 14.

Der Idealismus.

1. Der Begriff „Idealismus" hat verschiedenen Inhalt, je nachdem er in theoretischer, praktischer, ästhetischer Beziehung genommen wird. Ja, schon der theoretische Idealismusbegriff weist eine Verschiedenheit von Bedeutungen auf. Zunächst sind erkenntniskritischer und metaphysischer Idealismus zu unterscheiden. Metaphysisch (ontologisch) ist jener Idealismus, nach welchem der Welt der empirischen

Realität eine „Idealwelt“, d. h. ein System „idealer“, geistiger Mächte zugrundeliegt, ein Inbegriff von „Ideen“, d. h. eines Systems geistiger Qualitäten, Inhalte, Werte, als das wahrhafte und absolute Sein der Dinge. Ein solcher Idealismus tritt vielfach als Spiritualismus auf (z. B. bei Leibniz, Lotze), er muß aber nicht „personalistisch“ sein, sondern kann die „Ideen“ als überindividuelle geistige Typen des Seins auffassen (wie Plato). Der metaphysische Idealismus läßt sich mit einem erkenntnistheoretischen Realismus (Ideal-Realismus) verbinden, kann aber auch einen „objektiven“ Idealismus erkenntnistheoretischer Art zum Korrelat haben (z. B. bei J. Bergmann). Nach der Lehre desselben sind die Außendinge Inhalte eines allgemeinen Bewußtseins, welches zugleich die Subjekte umfaßt. Die Außenwelt besteht in gesetzlichen Verknüpfungen objektiver, d. h. überindividueller Inhalte des universalen „Bewußtseins überhaupt“; sie ist für alle Erkennenden eine und dieselbe Welt, während das rein Subjektive: Empfindungen, Gefühle, Einbildungsvorstellungen u. dergl. für jedes Wesen anders ist. Die fremden Iche sind ebenso selbständig (bezw. unselbständig) wie das eigene Ich des Erkennenden, sie bilden insgesamt besondere Momente, Setzungen, Modifikationen des Weltsubjekts, dessen objektiven Inhalt die Individuen als Außendinge erkennen. Der „subjektive“ Idealismus hingegen kennt keine für alle gemeinsame Außenwelt, sondern die Außendinge sind ihm nur Inhalte des Einzelbewußtseins, Vorstellungs- und Gedankenzusammenhänge objektiver, d. h. gesetzlich verknüpfter Art, die sich von Traum- und andern Phantasiegebilden unterscheiden, aber gleichwohl nicht unabhängig vom Subjekt existieren, sondern diesem immanent sind. Die Dinge sind demnach nichts an sich Seiendes, sie existieren nicht „extramental“, sind nicht „bewußtseinstranszendent“, sondern nur Produkte des Subjekts oder nur Inhalte eines solchen, Komplexe von Empfindungen und Vorstellungen oder kategorial geformte Vorstellungszusammenhänge; insofern die Dinge nicht aktuelle Vorstellungen sind, bedeuten sie „Wahrnehmungsmöglich-

keiten". Im Grunde aber ist alles objektive Sein nur ein „percipi", ein Vorgestellt- und (methodisch) Gedacht-Sein, es ist an ein erkennendes Subjekt gebunden, ist durch ein solches oder in und mit einem solchen gesetzt: Kein Objekt ohne Subjekt. Das von den Subjekten notwendig Vorgestellte und Gedachte hat „empirische Realität", es ist eine von der individuell verschiedenen Innenwelt zu unterscheidende, allgemeingültige Wirklichkeit, aber es hat keine transzendente, vom Vorstellen und Denken, vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit, so sehr es auch über bloßen Schein erhaben und etwas anderes als Halluzinationen, Illusionen, Fiktionen u. dergl. ist; es ist nicht willkürliche, sondern notwendige, unweigerliche Setzung im Bewußtsein. Auch der Idealist betont den Unterschied von Schein und Wirklichkeit, er bestimmt die letztere als gesetzlichen, methodisch zu erstellenden, zu erarbeitenden Zusammenhang von gedanklichen Setzungen, die zugleich das Seiende bedeuten (Identität von Denken und Sein; methodischer Idealismus). Das Ideale (Ideelle) ist, sofern es allgemeingültig gesetzt und anerkannt ist, selbst das Reale, es ist die einzige Realität, die wir kennen und brauchen. Ein Ding an sich außer allem Bewußtsein ist ganz undenkbar. Die Annahme eines solchen ist sinn- und zwecklos, da wir ja bestenfalles nichts von ihm erkennen würden. Es gibt nicht zwei Welten, eine Welt der Bewußtseinsinhalte und eine Welt des „An sich", sondern die Welt dessen, was in bezug auf das Subjekt als Bewußtseinsinhalt charakterisiert wird, ist zugleich, mit Rücksicht auf den gesetzlichen Zusammenhang dieser Inhalte (bezw. eines Teiles derselben), der Inbegriff des Seienden.

Die Ansicht, daß die Vielheit körperlicher, sinnlich wahrnehmbarer Dinge nur eine Art Traum, eine Illusion ist, heißt „Illusionismus" (Vedanta, Buddhismus, Schopenhauer u. a.). „Solipsismus" (theoretischer Egoismus) heißt die Meinung, daß die fremden Iche ebenso wie die Raumdinge keine selbständige Existenz haben, sondern nur Inhalte des erkennenden Subjekts sind oder wenigstens rein

theoretisch als nichts anderes aufgefaßt werden können (R. v. Schubert-Soldern u. a.). Der Standpunkt, gemäß welchem nur Bewußtseinsphänomene (Erlebnisse) existieren oder erkannt werden, heißt „Konszientialismus“ oder auch „Phänomenalismus“, ein Terminus, der noch in einem etwas modifizierten Sinne gebräuchlich ist. Die Ansicht, daß Subjekt und Objekt untrennbare Momente eines einheitlichen Zusammenhanges von Geschehnissen sind, heißt „Korrelativismus“ (E. Laas) oder „positivistischer“ Idealismus, der teilweise in naiven Realismus umschlägt oder sich mit einer Auffassung desselben identifiziert (Avenarius, Mach u. a.). Der empiristische Idealismus, der zuweilen auch sensualistisch ist, erblickt in den Dingen Vorstellungs- oder Empfindungskomplexe (J. St. Mill, Mach u. a.). Der rationalistische Idealismus bestimmt die Objekte als logisch erarbeitete Denkinhalte (Cohen, Natorp u. a.). Der „formale“ („transzendentale“, „kritische“) Idealismus sieht in den Erkenntnisobjekten kategorial geformte Anschauungsinhalte, deren gesetzlicher Zusammenhang überindividuell-allgemeingültig ist; Raum, Zeit, die Kategorien sind nur für mögliche Erfahrungsinhalte, nicht für das „An sich“ der Dinge gültig, aus dem nur die Bestimmtheiten des Qualitativen, Raum-zeitlichen, Kausalen herrühren (Kant). Dieser Idealismus ist also zugleich „Phänomenalismus“ im Sinne der Lehre, daß die Erkenntnisobjekte weder bloße Subjekterzeugnisse, noch Dinge an sich, sondern „Erscheinungen“ von solchen sind. Der extreme Idealismus hingegen leugnet die Existenz von Dingen an sich und bestimmt die Außenwelt als eine vom Ich im Ich gesetzte Welt (J. G. Fichte). Die „Immanenzphilosophie“ (Schuppe u. a.) betont die untrennbare Einheit von Subjektmoment und objektivem Inhalt innerhalb des Bewußtseins.

2. Ein ausgesprochener erkenntnistheoretischer Idealismus ist in der älteren Philosophie, mit Ausnahme der indischen, nicht zu finden, wenn auch bei den Eleaten (Die Vielheit bewegter, werdender Dinge ist Schein), bei Plato (Die „Idee“,

das übersinnliche, im reinen Schauen erfaßte Urbild je einer Gattung von Dingen ist das wahre, das absolute Sein, die sinnfällige Welt des Werens ist nicht wesenhaft, nicht das absolut Reale) und Plotin (Die wahre Welt des Seins[1]) ist Inhalt des *νοῦς*, des unpersönlichen, universalen Weltgeistes, die Dinge sind „Schauungen" des Geistes) Ansätze zum Idealismus objektiver Art auftreten und die Kyrenaiker schon eine Art Phänomenalismus zu lehren scheinen, dem gemäß wir nur unsere Vorstellungen erkennen (*μόνα τὰ πάθη καταληπτά*, Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 215; Cicero, Acad. II, 46, 142).

In neuerer Zeit wird Descartes durch sein „cogito, ergo sum", durch die Betonung des logischen Primats des Selbstbewußtseins, des Geistes, zum Anbahner idealistischer Lehren, ohne selbst den Realismus zu verlassen. Hingegen finden wir einen spiritualistischen Idealismus, für den geistige Wesen das absolut Reale sind, bei den englischen „Platonikern" (H. More, Cudworth), bei Brooke, Burthogge, der die Phänomenalität der Erkenntnisobjekte in einer schon Kant sich nähernden Weise (ähnlich wie Geulincx) betont, Malebranche, nach welchem in Gott sowohl die Ideen der Körper als die (in Gott erkennenden) Geister eingeschlossen sind, Leibniz, nach welchem die körperlichen Dinge nur „wohlbegründete Phänomene", Erscheinungen der immateriellen, geistigen „Monaden" sind, u. a. A. Collier lehrt, es gebe Dinge nur „respectively on the mind", alle Existenz sei „inexistence in mind" (Clavis universalis, p. 3 f., 64 f.). Als eigentlicher Begründer des erkenntnistheoretischen Idealismus gilt aber Berkeley. Freilich muß er dem Realismus insoweit Konzessionen machen, als er die „Dinge" genannten Vorstellungskomplexe nicht als Erzeugnisse des Geistes, sondern als durch Gott im Bewußtsein der Geister gesetzlich produzierte, von allem Phantasieinhalt scharf unterschiedene Gebilde betrachtet. „The ideas imprinted on the

---

[1]) Enneaden V, 2, 1; 4, 2; VI, 2, 2; 8, 20; 8, 16. Vgl. G. Falter, Beiträge zur Geschichte der Idee I S. 68 f.

senses by the autor of nature are called real things" (Principl. of human knowledge, XXXIII). Die Dinge sind assoziativ verknüpfte Komplexe von „Ideen", von Wahrnehmungsinhalten (Farben, Härten usw.). Es gibt keine Materie, auch die „primären" Qualitäten sind subjektiv. Die Wahrnehmungsinhalte sind selbst die Objekte (Hylas and Philonous, Ende). Alles Sein der Dinge ist Vorgestelltsein (esse = percipi) oder wahrgenommen werden-Können, sei es durch mich, sei es durch andere Geister (Principl. III), eine andere Fortdauer der Objekte gibt es nicht, da sie außerhalb eines Bewußtseins nicht existieren können, so wenig, wie die Empfindungen, aus denen sie sich zusammensetzen. Wir glauben an die von uns unabhängige Existenz der Dinge wegen ihrer Unabhängigkeit von unserem Willen und dann, weil wir uns, die Erkennenden, nicht als Bedingungen des Objekt-Seins beachten (a. a. O. II, XCIX). Hume neigt dazu, die Objekte unserer Erkenntnis als durch die „Einbildungskraft" verknüpfte, für absolut dauernd fälschlich gehaltene Empfindungskomplexe zu halten (Treat. IV sct. 6). Ja, sogar das Ich ist nach ihm kein substantielles Wesen, sondern nur ein „bundle or collection", ein Bündel von Perzeptionen (a. a. O. S. 327).

Den „transzendentalen Idealismus" begründet kritisch Kant in einer Weise, daß er von einer Seite als reiner Idealist, von einer anderen als Ideal-Realist erscheint. Er hat aber zweifellos unter dem „Ding an sich" eine absolute, jenseits des erkennenden Bewußtseins liegende, unerkennbare Wirklichkeit gemeint, die an den Bestimmtheiten der objektiven Erfahrungsinhalte irgendwie beteiligt ist. Die Erkenntnisobjekte freilich haben „empirische Realität", aber nicht absolute, vom Erkennen unabhängige Wirklichkeit. „Alle äußere Wahrnehmung . . . beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es korrespondiert unsern äußern Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist dieser Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raume ist doch

gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände der äußern Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben ...“ „Das Reale äußerer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein“ (Krit. d. rein. Vern. S. 317 f.) Unter dem transzendentalen (formalen, kritischen) Idealismus versteht Kant den Lehrbegriff, nach welchem wir die Erscheinungen „als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäß Zeit[1]) und Raum[2]) nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind“ (a. a. O. S. 313). „Wir haben ... bewiesen, daß alles, was im Raume oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen

[1]) „Die Zeit ist ... lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung ... und an sich, außer dem Subjekte, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Anschauung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objektiv.“ Da unsere Anschauung sinnlich ist, „so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte“. „Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge, ab“ (a. a. O. S. 60 ff.).

[2]) „Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschauet werden.“ „Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden.“ Der Raum kommt den Dingen nur insofern zu, als sie uns sinnlich erscheinen. „Wir behaupten also die empirische Realität (in Ansehung aller möglichen Erfahrung), obzwar zugleich die transzendentale Idealität desselben, d. i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zugrunde liegt, annehmen“ (a. a. O. S. 54 ff.).

sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich begründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transzendentalen Idealismus." „Ich habe ihn auch bisweilen den formalen Idealismus genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden" (a. a. O. S. 401). Unmittelbar sind uns nur Erscheinungen gegeben, der ihnen entsprechende nicht-empirische, „transzendentale" Gegenstand ist ein X, wovon wir gar nichts wissen, noch ... wissen können, sondern welches nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt" (a. a. O. S. 122, 232 ff.). Ein solches reines Denkobjekt, ein „Noumenon", ist für uns nur ein „Grenzbegriff", die Idee dessen, ob es nicht Dinge unabhängig von unserer Anschauung geben könne (a. a. O. S. 257). Es ist ein Begriff, der notwendig ist, um die Gültigkeit sinnlicher Erkenntnis auf „Phaenomena", d. h. „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden", einzuschränken (a. a. O. S. 235, 231; Prolegomena § 32 ff.). Die Gegenstände der Erfahrung sind kategorial geformte Anschauungsinhalte, gesetzliche Zusammenhänge oder Synthesen möglicher Erfahrungselemente. Objekt ist „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist", es ist durch die „synthetische Einheit der Apperzeption" bedingt (Krit. d. rein. Vern. S. 136 f., 662 f.). Erst durch sie und durch die in ihr gründenden Formen der Anschauung und des Denkens kommt jene Gesetzlichkeit in die Vorstellungen hinein, welche diese zur Einheit des Gegenstandes nach fester Regel verknüpft und so den Unterschied zwischen bloßen subjektiven Zuständen und zwischen allgemein konstatierbaren, denkbaren Dingen herstellt (a. a. O. S. 109 f., 115).[1] Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem

[1]) Wir können, nach Kant, dem Ding an sich „allen Umfang und

Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben", derart, daß die „Einheit der Regel" die Vorstellungsverbindung notwendig und allgemeingültig bestimmt (a. a. O. S. 118ff.). „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welche die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tun, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnis unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilet wird" (a. a. O. S. 187).[1] Ob-

Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben". Die Erscheinungen aber sind nur in möglicher Erfahrung gegeben, weil sie „bloße Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen anderen nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt". „So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transzendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, sofern als ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen), nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte der Weltlauf, auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt, welche alsdann doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossenen Begebenheiten doch nichts anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung an aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen" (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Valentiner, S. 441 f.). Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Regressus und seiner Glieder ist transzendent und unerkennbar (ibid.).

[1]) Kant betont die Bedeutung des Denkgesetzes des Grundes für die Erfahrungsmöglichkeit von Objekten: „Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in

jektives Vorstellen ist also gesetzmäßiges, durch eine Regel des methodischen Denkens bestimmtes, nezessitiertes, jedem Subjekt vorgeschriebenes Vorstellen, dessen Objekt eine in gedanklicher Weise hergestellte synthetische Einheit ist, und dessen Inhalt in fester Ordnung und Zusammenhangsweise des Anschaulichen besteht.[1])

Nach Kant gingen verschiedene Denker zu einem entschiedeneren Idealismus über. So schon Lichtenberg, welcher erklärt: „Äußere Gegenstände zu erkennen, ist ein Widerspruch; es ist dem Menschen unmöglich, aus sich herauszugehen. Wenn wir glauben, wir sehen Gegenstände, so sehen wir bloß uns. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen.“ Er betont, auch der Schluß von der Wirkung auf eine äußere Ursache führe nicht aus unserem Bewußtsein hinaus. „Ist es nicht sonderbar, daß der Mensch absolut etwas zweimal haben will, wo er an einem genug hätte und notwendig genug haben muß, weil es von unseren Vorstellungen zu den Ursachen keine Brücke gibt. Wir können uns nicht denken, daß etwas ohne Ursache

---

dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit“ (Krit. d. r. Vern. S. 189). Vgl. Schopenhauer, Vierf. Wurzel d. Satz. vom zur. Grunde C. 3 § 16 ff.)

[1]) Die „Subjektivität“ der Anschauungsformen ist von der der Sinnesqualitäten wohl zu unterscheiden. „Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objekte, notwendig zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objekte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden“ (Krit. d. rein. Vern. S. 56 f.).

sein könne; aber wo liegt denn diese Notwendigkeit? Wiederum in uns, bei völliger Unmöglichkeit, aus uns herauszugehen" (Vermischte Schriften II, 64 ff., 88 ff., 96 f.). Die Annahme eines Dinges an sich bezeichnet Salomon Maimon als unnötig. Das „Außer uns" des Objektiven bedeutet nur, daß wir uns ihm gegenüber keiner Aktivität bewußt sind, aber nicht eine Transzendenz (Versuch über die Transzendentalphilos. S. 161 ff.). Ähnlich lehrt nun auch J. G. Fichte. Ein Ding an sich ist ein Unding, etwas dogmatisch Behauptetes. Nicht bloß die Form, auch der Stoff der Erfahrung stammt aus dem Ich, welches aber im Produzieren der Außenwelt nicht zum Bewußtsein seiner Tätigkeit kommt und welches ferner als Objekt-Bedingung eins ist mit den anderen Ichen, deren Inbegriff samt der Objektenwelt aus dem „absoluten" Ich entspringt. Das bedeutet der Satz, daß das Ich „dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich" entgegensetzt und daß das Ich in sich selbst das Nicht-Ich als ein sich und den andern Ichen Gegenüberstehendes setzt, indem es einen Teil seiner ins Unendliche strebenden Tätigkeit aufhebt, beschränkt. Ohne Subjekt kein Objekt, ohne Objekt kein Subjekt; beide sind Setzungen des absoluten, unendlichen, überindividuellen Bewußtseins, der reinen Ichheit. Der „Anstoß", der das Ich zur Setzung einer Außenwelt nötigt, ist kein transzendentes Ding, sondern ein Sollen, nämlich die Pflicht zur sittlichen Betätigung, so daß die Außenwelt in diesem Sinne das „versinnlichte Material unserer Pflicht" ist (Philos. Journal VIII 1, 1798, S. 8, 14; Grundl. d. ges. Wissensch. S. 24 ff.; System d. Sittenlehre S. IX; Die Bestimm. d. Mensch., Ausg. von Kehrbach, S. 97 ff.; WW. II, 1 S. 3 ff.). Ähnlich wie Fichte bestimmt Schelling (in seiner ersten Periode) die Außenwelt als „die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Tätigkeit". Die Welt ist Inhalt aller existierenden Intelligenzen. „Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Übereinstimmung mit meinen

Vorstellungen allein Wahrheit ist" (Syst. d. transzendental. Idealism. S. 68, 216 ff., 361 f.). Für Hegel ist die objektive Welt Inhalt des absoluten Geistes, der sich in ihr entfaltet. Schopenhauer unterscheidet scharf zwischen dem Ding an sich und den bloß in Korrelation zu einem Subjekt gegebenen Objekten. Die Welt als Objekt ist Vorstellung, ist als solche nur für ein Subjekt und durch dieses bedingt. „Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung und eben deswegen und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt" (Welt als Wille u. Vorstell. Bd. 2 C. 1 f., Bd. 1 § 2 § 7; Vierf. Wurz. C. 3 § 16).

Einen objektiven Idealismus, nach welchem ein allgemeines Bewußtsein die Objekte und Subjekte einschließt, vertreten in verschiedener Weise Ferrier, Green, Fraser, Bradley, Bosanquet, Fechner, Bergmann (Syst. d. objekt. Idealism. S. 3 ff.), Ravaisson, Boström, Lipps, H. G. Opitz u. a. In verschiedener Fortbildung der Kantschen Lehren tritt der kritische Idealismus auf, so aber, daß das „Ding an sich" als bloßer Grenzbegriff,[1] nicht als Realität jenseits alles Erkennens aufgefaßt wird, so bei Fr. A. Lange (Gesch. d. Mater. II³, 49), O. Liebmann (Kant u. d. Epigonen S. 45 ff., 27), H. Cohen (Kants Theor. d. Erfahr.² S. 252). Nach letzterem ist Sinnesobjekt die „methodisch konstruierte Erscheinung" (a. a. O. S. 170), der durch die formalen Bedingungen des Intellekts einheitlich-allgemeingültig geformte Zusammenhang von Erfahrungsinhalten. Dem „methodischen Idealismus" zufolge sind die Dinge nicht als solche fertig gegeben, sondern Setzungen des (wissenschaftlichen, überindividuellen) Denkens und als solche objektiv seiend, wenn auch nicht außerhalb reiner Erkenntnis, nicht unabhängig vom Denken existierend. „Das ist das Bestimmende der Idee im Idealismus: keine Dinge

---

[1]) Zum „Phänomenalismus", für den die Außenwelt als Raumwelt im Bewußtsein aufgeht, bekennt sich Renouvier, der aber (wie auch Bergson) geistige Kräfte oder Aktivitäten als absolute Einheiten annimmt und sich insofern dem „Psychismus" von Fouillée, Lachelier u. a. nähert. Phänomenalisten sind Boirac, Dauriac u. a.

anders als in und aus Gedanken" (Das Prinz. d. Infinites. S. 125 ff.). Das Sein ist das Sein des Denkens (Syst. d. Philos. I, 14), es hat im Denken seinen Ursprung (a. a. O. S. 28), im Denken als „Denken des Ursprungs" (a. a. O. S. 33). Die Einheit des Urteils erzeugt die Einheit des Gegenstandes. „Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf" (a. a. O. S. 55 f., 67). Denken (Gedachtsein) und Sein sind identisch; es darf im Sein kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre" (a. a. O. S. 501 f.). Der Begriff des Unendlichkleinen hat die Aufgabe, das Seiende zu entdecken, wissenschaftlich zu erzeugen. In der Gewißheit der Infinitesimal-Analysis ruht die Gewißheit der Wissenschaft, wurzelt die Realität (a. a. O. S. 30). Das Unendlichkleine ist „Grund und Werkzeug des realen Gegenstandes" (Das Prinzip d. Infinites. S. 133). „In dem Unendlichkleinen wird als in seinem natürlichen Elemente und Ursprung das Endliche gegründet" (a. a. O. S. 133 f.). Die Einheiten, auf welche das Unendlichkleine sich bezieht, bedeuten das Seiende selbst (Syst. d. Philos. I, 113 f.). „In den intensiven Größen sind diejenigen Realitäts-Einheiten gewährleistet, an welchen dynamische Beziehungen gestiftet und durch Differentialgleichungen berechnet werden können" (Das Prinz. d. Infinites. S. 135). Den methodischen Idealismus bekennen auch Natorp, nach welchem Objekte die „Konstanten der Erkenntnis" sind (Arch. f. system. Philos. III, 197) und der Gegenstand „stets Problem, nie Datum" ist (Platos Ideenlehre S. 367), K. Vorländer, W. Kinkel, E. Cassirer (Der krit. Idealism. S. 28 f.), E. Koenig (Die Entwickl. d. Kausalprobl. II, 383, 393), Laßwitz, nach welchem der „Gegenstand" „das Gesetz oder die Einheit des Seienden" ist (Wirklichkeiten S. 81 f.), P. Stern u. a. Nach H. Cornelius ist das Ding ein gesetzmäßiger Zusammenhang von Wahrnehmungen (Einleit. in d. Philos. S. 257 f., 262, 270 f.); hier liegt schon ein Übergang zur empiristisch-sensualistischen Form des Idealismus als einer Form des „erkenntnistheoretischen Monismus" vor.

Diese Richtung vertritt zunächst J. St. Mill. Nach ihm sind die Dinge nur permanente Möglichkeiten („permanent possibilities") von Wahrnehmungen, Möglichkeiten, die für alle Subjekte gelten (Examinat. of Sir W. Hamiltons Philos. ch. 11 p. 190 ff.). Ähnlich lehrt Taine, welcher das Ding als wahre Halluzination bezeichnet (De l'intelligence II p. 11 ff.). Nach Bain sind Subjekt und Objekt Korrelate (Emot. and Will[3] p. 574). Solch einen „Korrelativismus" lehrt E. Laas. Nach ihm ist die Außenwelt nicht in uns, aber „in Beziehung zu uns", die wir in Beziehung zu den Dingen stehen (Idealism. u. Positivism. III, 52). Die Außenwelt ist nur ein „Inbegriff von Empfindungs- oder Wahrnehmungs-Wirklichkeiten und -Möglichkeiten" (a. a. O. S. 45). Collyns-Simon erklärt als Immaterialist: „All the objects, which we perceive by the senses, are merely masses of sensations" (Univ. Immater. p. 174), und nach Clifford sind die Objekte als solche nur relativ beständige Gruppen von Empfindungen; von den individualen Objekten ist das „social object" zu unterscheiden, das den an sich bestehenden „Ejekten" (nicht perzipierten Empfindungen als Existenzen) ähnlich ist (Von der Nat. d. Dinge an sich S. 26 ff.). Auch nach E. Mach sind die Dinge nur „abkürzende Gedankensymbole für Gruppen von Empfindungen, Symbole, die außerhalb unseres Denkens nicht existieren" (Populärwissensch. Vorles. S. 217). Es gibt kein Ding an sich, sondern nur relativ beständige Komplexe von „Elementen", die in ihrer Abhängigkeit vom erkennenden Organismus Empfindungen heißen (Beitr. zur Analys. d. Empfind.[4] S. 5 ff.). Die vermeintlich absoluten Einheiten „Körper" und „Ich" sind in Wahrheit nur „Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke (a. a. O. S. 10 f.), denkökonomische Einheiten. Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungskomplexe bilden die Körper (a. a. O. S. 2 ff., 23). „Die Gesamtheit des für alle im Raume unmittelbar Vorhandenen mag als das Physische, dagegen das nur einem unmittelbar Gegebene, allen anderen aber nur durch Analogie Erschließ-

bare vorläufig als das Psychische bezeichnet werden" (Erkennt. u. Irrtum S. 6). Einen „psychischen Monismus", nach welchem die Objekte der Außenwelt nur gesetzliche Zusammenhänge wirklicher und möglicher Wahrnehmungsinhalte sind, lehren Heymans (Einführ. in d. Metaphys.), in anderer Weise Ziehen (Psychophysiol. Erkenntnistheor. S. 2 ff.), Verworn (Allgem. Physiol.[2] S. 37) u. a.[1])

Den Standpunkt des „naiven Realismus" will R. Avenarius restituieren. Durch die „Introjektion" des Wahrgenommenen in die erkennenden Subjekte entsteht nach ihm eine Verfälschung der natürlichen Weltansicht, eine künstliche Spaltung des einheitlich Seienden in eine Innen- und Außenwelt, in Vorstellungen und an sich existierende Dinge. In Wahrheit gibt es letztere nicht, sondern vorgefunden ist nur ein unaufhebbarer Zusammenhang von aussagenden Wesen und „Umgebungsbestandteilen", eine „Prinzipialkoordination", in welcher der Mensch das „Zentralglied", die Umgebung desselben das „Gegenglied" bildet. Ebendasselbe, was wegen seiner Konstanz als „Sache" ausgesagt wird, ist im Hinblick auf sein momentanes Auftreten für einen Aussagenden ein „Wahrgenommenes"; es gibt aber keine Zweiheit von Wahrnehmungsinhalten und Gegenständen (Krit. d. rein. Erfahr. II, 64 f.; Der menschl. Weltbegriff S. 25 ff., 77 ff.; Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 18 S. 144 ff.).

Zum „naiven Realismus" setzt den eigenen Standpunkt auch die „Immanenzphilosophie" in Beziehung. Die Welt der Objekte ist nach ihr keine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit, sondern zusammen mit der subjektiven Innenwelt

---

[1]) Heymans ist aber zugleich Ideal-Realist, insofern er an sich bestehende, psychische Existenzen annimmt, deren Gesetzlichkeit im Objektiven zum Ausdruck kommt (Einführ. in d. Met. S. 239, 297 ff., 302 f.). — Ähnlich wie Mach lehrt P. Laner, Plurismus oder Monismus, 1905. „Es gibt nur Vorkommnisse und Erlebnisse der Lebewesen" (a. a. O. S. 2 ff.). Solch einen „Monismus des Geschehens" vertritt auch H. Gomperz, teilweise auch R. Wahle, der aber metaphysische „Urfaktoren" annimmt.

von Gefühlen, Empfindungen usw. Inhalt des Bewußtseins, Objekt und Subjekt gehören untrennbar zusammen; die Außenwelt ist nicht Produkt des Ichs, aber nur mit dem Subjekt und für dieses gegeben. Sein ist Bewußt-Sein. Nach Schuppe gehört es „zu dem Sein selbst, daß es in sich die beiden Bestandteile, den Ich-Punkt und die Objektenwelt . . . in dieser Einheit zeigt, daß jedes von ihnen ohne das andere in nichts verschwindet, eines mit dem andern gesetzt ist“ (Grundriß der Erkenntnistheor. u. Log. S. 21 f.). Zum Sein der Welt gehört aber die vom einzelnen unabhängige „absolute Gesetzlichkeit, nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewußt werden“ (a. a. O. S. 30). Den Dingen eignet die Notwendigkeit zu, welche die Data der Wahrnehmung hier und jetzt gesetzlich verknüpft“ (a. a. O. S. 117, 120). Existenz ist Wahrnehmbarkeit nach festen Gesetzen (Erkenntnistheoret. Log. S. 71, 92, 98 ff.; Grundz. d. Eth. S. 55 ff.). Das Objektive ist der für alle Subjekte gleiche, identische Inhalt des „Bewußtseins überhaupt“ (Grundr. S. 32 ff.). Nach Rehmke sind Außen- und Innenwelt nur abstrakte Stücke einer einzigen Welt, welche die Seele als Inhalt hat. Die Seele ist jenes Wesen, welches als allgemeines „konkretes“ Bewußtsein alles, was Welt heißt, hat, und dem die Gewißheit von der Außenwelt unmittelbar klarliegt (Unsere Gewißheit von d. Außenwelt S. 46 f.; Allgemeine Psychol. S. 129, 74 ff.). Die Dinge sind Inhalte der Seele, aber nicht bloße Vorstellungen, sondern begrifflich gegeben (Die Welt als Wahrnehm. u. Begriff S. 71, 92, 98 ff.). Nach M. Kauffmann ist Dasein[1]) eines Dinges soviel wie „Gegenwart im Bewußtsein“ (Fundam. d. Erk. S. 9). Die Objekte sind Inhalt des (reinen) Subjekts, der obersten „Form“ des Bewußtseins (a. a. O. S. 47). A. v. Leclair erklärt, Denken sei Denken eines Seins, Sein ein Denkinhalt; Sein ist nur „der höchste Gattungsbegriff alles desjenigen,

[1]) Auch Spencer definiert Dasein als „persistence in consciousness“ (Psychol. § 59), nimmt aber eine absolute, unerkennbare Realität an.

was Bewußtseinsdatum ist oder sein kann" (Beitr. zu ein. monist. Erk. S. 18 ff.). Innerhalb der Bewußtseinswelt gibt es verschiedene Wirklichkeitsgrade. Schubert-Soldern versteht unter Ding ein raum-zeitlich-gesetzliches Zusammen von Bewußtseinsdaten (Grundl. ein. Erkennt. S. 68, 126 ff.). Der Gegenstand besteht nur „aus Wahrnehmungs- und Vorstellungsbeziehungen, die in einem empirischen Subjekt zur Einheit verbunden sind" (a. a. O. S. 181). Ein allgemeines Bewußtsein besteht nicht. Der Solipsismus ist theoretisch unwiderlegbar; wir haben keine Möglichkeit, die bewußtseinsunabhängige, selbständige Existenz fremder Wesen mit Sicherheit darzutun, da auch das fremde Ich nur als mein Bewußtseinsinhalt gegeben ist (a. a. O. S. 83 ff.). Ähnlich lehrt M. Keibel (Wert u. Urspr. d. philos. Transzend. S. 68 ff.), und Ostwald meint sogar, theoretisch sei ein „instantaner" Solipsismus immerhin möglich, der nur die Existenz des jeweiligen Ich-Erlebnisses als gesichert zuläßt (Annal. d. Naturphilos. IV 1904 S. 141). Als Bewußtseinsinhalt bestimmt auch Heim die Objekte (Psycholog. oder Antipsychol. 1902 S. 4 ff.).[1]

Nach Windelband sind die Objekte durch das „Normalbewußtsein" bedingt und haben insofern überindividuelle Gültigkeit (Präludien 1884). Rickert erkennt nur ein „transzendentes Sollen", kein Ding an sich an. Der Gegenstand ist zunächst nichts anderes, als „das, was dem erkennenden Subjekt entgegensteht, und zwar in dem Sinne, daß das Erkennen sich darnach zu richten hat, wenn es seinen Zweck erreichen will" (Der Gegenst. d. Erk.[2] 1904 S. 1). Das Vorstellungsobjekt ist immanentes Objekt (a. a. O. S. 15). Das Sein der Dinge ist ein Sein ihrer immanenten Bestandteile (a. a. O. S. 18). Das Objekt hat zum Korrelat das reine Sub-

[1]) vgl. H. G. Opitz, Grundr. ein. Seinswissensch. I, 1897; Ilariu-Socoliu, Die Grundprobl. d. Philos. 1895; F. J. Schmidt, Grundz. d. konstitutiv. Erfahrungsphilos. 1901; R. Schellwien, Sein u. Bewußtsein 1863; Der Geist d. neuer. Philos. 1895—96; Wille u. Erkenntnis 1899; W. T. Marvin, Die Gültigkeit uns. Erk. d. objekt. Welt 1899; R. Hoppe, Elementarfragen d. Philos. 1897.

jekt, das nicht mit dem individuellen Ich zu verwechseln ist, sondern zu allem Inhalt, auch dem der Innenwelt, im Gegensatz steht (a. a. O. S. 22 ff.). „Als letztes Glied der Subjektreihe bleibt nichts anderes als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewußtsein übrig, das einzige, das niemals Objekt, Bewußtseinsinhalt werden kann.“ Es ist vom psychophysischen und psychologischen Subjekt zu unterscheiden als das „erkenntnistheoretische“ Subjekt (a. a. O. S. 25 ff.). Allem zeitlich Bestimmten kommt nur ein immanentes Sein zu. Das Transzendente kann man nicht vorstellen, nur denken (a. a. O. S. 32 ff.). Die Welt ist nicht mein Bewußtseinsinhalt; der Solipsismus ist eine logische Absurdität, „weil der Idealist dann Urteile über Vorgänge vor seiner Geburt und während seines Schlafes für unwahr erklären müßte und dies nicht kann, ohne in Widersprüche zu geraten (a. a. O. S. 53 ff.). Die Welt ist kein psychischer Vorgang, ist überindividuell (a. a. O. S. 72). Freilich darf man nicht nach der Ursache der Bewußtseinsinhalte überhaupt fragen; nur die Teile des Bewußtseinsinhalts sind kausal bedingt, und zwar durch andere Teile (a. a. O. S. 47 ff.). Es muß die zu postulierende transzendente Ordnung keine Wirklichkeit, sie muß nicht dinglich sein (a. a. O. S. 78). Tatsache ist nur, daß jedes Urteil etwas als zeitlos gültig anerkennt, daß wir uns durch das Gefühl der Evidenz gebunden fühlen, d. h. daß wir nicht willkürlich bejahen oder verneinen können, sondern uns unter eine Macht unterordnen, nach der wir uns richten, daß also eine „Urteilsnotwendigkeit“ besteht (a. a. O. S. 109 ff.). Diese Notwendigkeit ist nicht kausal-psychologisch, sondern imperativisch, eine Notwendigkeit des Sollens, dessen Anerkennung dem Urteil Wahrheit verleiht (a. a. O. S. 114 ff.). Der Wirklichkeitsbegriff ist ein Wertbegriff (a. a. O. S. 117). Das Sein wird im Urteil gesetzt (a. a. O. S. 120). Gegenstand der Erkenntnis ist das Sollen. „Wir können nichts anderes entdecken als die richtige Ordnung des Bewußtseinsinhaltes, d. h. die Beziehungen der Vorstellungen aufeinander, welche sein sollen und daher zu bejahen sind“ (a. a. O. S. 122 ff.). Es gibt also nur ein

„transzendentes Sollen“ (a. a. O. S. 125 ff.); das Sollen und nicht das Sein ist das logisch Ursprüngliche (a. a. O. S. 157). „Das Transzendente kommt für uns nur als Norm des Bejahens und Verneinens in Frage“ (a. a. O. S. 162). Der letzte Grund alles immanenten Seins liegt in einem „transzendenten Ideal“, welches das erkennende Subjekt zu verwirklichen hat; der Gegenstand der Erkenntnis ist weder immanent, noch transzendent, sondern aufgegeben (a. a. O. S. 165). Die einzelne Erfahrung wird erst durch die Kategorie der Gegebenheit, die Anerkennung der Norm erzeugt (a. a. O. S. 182). Die Idee der einheitlichen, in sich geschlossenen Wirklichkeit erweist sich hierbei als regulativ.[1]) Ebenfalls von Fichte beeinflußt ist **Münsterberg**, nach welchem das Willensinteresse, die Zweckstellung, die Bewertung die Wirklichkeit trägt (Grundz. d. Psychol. I, 52 f.). Erst in der vom stellungnehmenden Subjekt abgelösten Form kommt der Welt das Prädikat der Existenz zu. „Die wirklichen Objekte sind gültig und wertvoll, die abgelösten Objekte, die physischen und die psychischen, existieren . . .[2]) Es muß uns logisch wertvoll sein, die Welt als wertfrei zu denken, und unser freier Wille entscheidet, daß wir die ursprünglich als Willensmotiv erlebte Wirklichkeit in ein Universum verwandeln, in dem wir selbst nur ein winziger unfreier Teil und unser Wille ein notwendig ablaufender Vorgang ist“ (a. a. O. S. 56). „Nicht vorgefundene Tatsachen und daraus abgeleitete Kausalgesetze sind die Wirklichkeit, sondern Zielsetzungen und Postulate stehen am Anfang“ (a. a. O. S. 55). „Nur dadurch, daß ich in bezug auf meine Objekte Stellung nehme, weiß ich von mir als Subjekt, nur dadurch, daß ich die Stellung Objekten gegenüber wähle, haben jene Objekte für mich Wirklichkeit“ (a. a. O. S. 50). Physisches und Psychisches sind nur Abstraktionen aus der absoluten Wirklichkeit geistiger Akte und Inhalte.

---

[1]) Ähnlich B. **Christiansen**, Erkenntnistheor. u. Psychol. d. Erkennens 1902.

[2]) „The world we will is the reality; the world we perceive is the deduced, and therefore unreal system“ (Psychology and Life 1899, p. 29 f.).

4. Immer wieder begegnet der erkenntnistheoretische Idealismus dem Mißverständnisse, als ob er auch die empirische Realität der Dinge oder Körper leugne oder bezweifle. Es muß dem gegenüber betont werden, daß der Idealismus, wofern er nicht als Skeptizismus auftritt, das Dasein der Außendinge für ebenso gesichert hält wie das des eigenen Ichs. Es ist also nicht die Meinung des Idealisten, daß die wahrnehmbaren Raumdinge nur der Einbildung nach beständen, daß es in Wahrheit keine Körper und körperlichen Phänomene gebe, sondern nichts existiere, als das reine Subjekt des Erkennens oder das eigene Ich. Vielmehr geht die Ansicht des Idealisten dahin, daß die Dinge und der gesetzliche Zusammenhang der Geschehnisse wirklich existieren, d. h. im Raume und in der Zeit notwendig, unabweisbar für den Erkennenden sich darstellen, in eben jener Weise, wie das naive Bewußtsein und die Wissenschaft sie beschreiben. Auch der Idealist unterscheidet Wirklichkeit und Schein,[1]) den Gegenstand von dessen bloßem Bilde, das Ding von der bloßen Halluzination oder Illusion, den wirklichen Kausalnexus von zufälligem zeitlichen Zusammentreffen. Der Idealist glaubt nicht, daß er, der Erkennende, die Außenwelt in seinem Kopfe hat, sondern er faßt sie räumlich genau so auf, wie der Realist, er unterscheidet wie dieser die außerhalb des

[1]) Den Unterschied zwischen Schein und Wirklichkeit im Gebiete des Phänomenalen legt R. Wahle gut dar: „Der Stab bleibt, auch schief ins Wasser gesteckt und geknickt gesehen, doch sicher gerade, d. h. alle physikalischen Wirkungen, die von ihm ausgehen, gehen von seiner geraden Linie aus, oder umgekehrt, physikalisch getroffen wird er nur an den Örtern seines geraden Verlaufes. Der optische Ort, den die Knickung einnimmt, ist für jede physikalische Wechselwirkung überhaupt nicht vorhanden, sondern nur für das Auge. Jene optische Tatsache ist, vom Standpunkt der Dynamik gesprochen, ‚Schein', welche im Gebiete der Bewegungen und der Bewegungskräfte keine Repräsentanz hat. Es besteht demnach sicher die Berechtigung, den Begriff ‚Schein', ‚subjektiver Schein' anzuwenden, und zwar auf jenes sinnfällige, respektive, sinnlich abgeleitete Vorkommnis, welches für das Veränderungsgebiet, in welchem es Einfluß begehrt, keinerlei virtuellen, potentiellen Einfluß besitzt" (Üb. d. Mechanism. d. geist. Leb. S. 70).

eigenen Leibes gelegenen Objekte von diesem Leibe und dessen Beschaffenheiten. Nur behauptet der Idealist, die Außenwelt sei Inhalt eines (wirklichen oder möglichen) Bewußtseins, sei an ein Subjekt gebunden, durch ein Subjekt bedingt, bestehe nicht noch einmal jenseits alles Bewußtseins. Die Außenwelt bedeutet für den Idealisten einen Zusammenhang von wirklichen und möglichen Inhalten des Bewußtseins, die als solche ohne ein Bewußtsein oder ohne ein Subjekt nicht sein könnten, so sehr sie auch der Willkür des einzelnen Subjekts entrückt sind. Der wirkliche Apfel z. B. ist von dem Phantasiebild eines Apfels sehr verschieden, aber er ist nichts Bewußtseinstranzendentes im absoluten Sinne, sondern ein Komplex von Sinnesdaten (Farbe, Geschmack usw.), durch die Form des Anschauens und des Denkens zur Einheit verknüpft; ein „Apfel an sich“, unabhängig von aller Wahrnehmung, besteht nicht. Der von mir nicht wahrgenommene Apfel existiert nicht an sich, sondern als Inhalt eines fremden Bewußtseins oder als Wahrnehmungsmöglichkeit. Die Objektivität des Wahrgenommenen im Sinne der Unabhängigkeit der Wahrnehmungsinhalte und der gedanklichen Verarbeitungen derselben vom Willen des Erkennenden oder von dessen individuellen Organisation erkennt auch der Idealist an. Nur erschöpft sich für ihn diese Objektivität in der Vorstellungs- und Urteilsnotwendigkeit und im gesetzlichen Zusammenhange des Vorgestellten und methodisch Gedachten, während der Realist an die transzendente Existenz der Objekte glaubt. Für den Idealisten bestehen die Sinnesqualitäten, aber auch die raum-zeitlichen und kausalen Zusammenhänge der Objekte nur einmal, nämlich als ein dem erfahrenden und erkennenden Bewußtsein Immanentes.

5. Wir müssen nun gleich hier zugeben, daß der Idealismus mit der Behauptung der „Immanenz“ der Erkenntnisobjekte als solcher im Rechte ist. Wenn der Idealismus wirklich nur methodischer Idealismus ist, kann er nicht

widerlegt werden, ja noch mehr, er ist der dem kritischen Standpunkte am meisten entsprechende Lehrbegriff. In der Tat: so unmöglich es ist, den Sinnesqualitäten eine doppelte Existenz zuzuschreiben, eine Existenz als Empfindungen und eine als „Eigenschaften an sich“, so unnötig und unzulässig erscheint es, den raum-zeitlich-kausalen Verbindungsformen der Qualitäten eine transzendente Seinsweise zu vindizieren. Was immer wir wahrnehmen oder wahrnehmen können, ist samt den Formen, in denen wir es wahrnehmen und denken, Inhalt eines „möglichen“ Bewußtseins, oder besser, Gegenstand desselben, als solcher aber bedingt durch das Subjekt und die Gesetzlichkeit des Bewußtseins, des Intellekts. Es ist wahr, die Objekte, von denen die Physik spricht, sind nicht identisch mit Komplexen von Empfindungen, aber deswegen sind sie keineswegs schon absolut transzendente Wesenheiten, Dinge an sich, sondern sie bedeuten für den Erkenntniskritiker methodisch erarbeitete Gebilde von allgemeiner Gültigkeit und Denknotwendigkeit, Gebilde, die vom einzelnen, psychologischen Subjekt unabhängig sind, aber an die Formen gebunden sind, in welchen der „Geist überhaupt“ Inhalte als seiend, als objektiv seiend setzt.[1]) Bei aller Anerkennung des gewichtigen Unterschiedes der Welt des Naturforschers von dem Strome subjektiver Empfindungen und Vorstellungen ist doch die empirische

[1]) Das Objekt naturwissenschaftlicher Erkenntnis ist, wie Lipps vortrefflich ausführt, das Resultat eines „Umdenkens“ des Erfahrungsinhalts; es ist nicht ein psychologisch zu bestimmender „Komplex“ von Erlebnissen, sondern ein denkend, methodisch erarbeiteter und bestimmter gesetzlicher „Zusammenhang“, dessen konkreter Inhalt sich auf eine Vielheit von Bewußtseinserlebnissen verteilt, so aber, daß nur das Formale raum-zeitlich-kausaler Relationen, welches vom Individualbewußtsein unabhängig ist, begrifflich festgehalten wird. Daher ist die Betrachtungsweise der reinen Naturwissenschaft eine zwar objektive, aber einseitige Auffassung des Wirklichen, dessen absolute Qualität und Bedeutung erst, wenigstens indirekt, durch die philosophische (metaphysische) Interpretation und Ergänzung des Erfahrbaren bestimmt werden kann.

„Immanenz“, die „Phänomenalität“ auch jener physikalischen Welt zu beachten, ihr Charakter als Inbegriff gesetzlich verknüpfter, zu verknüpfender Erscheinungen (im Kantschen Sinne).[1]) Was immer die Naturwissenschaft, die von Metaphysik sich frei hält, von ihren Gegenständen aussagen mag, es geht letzten Endes auf Analoga von Anschauungs- und Denkformen zurück, es setzt sich aus Erfahrungs-Immanentem zusammen, mag es auch als transzendent existierend beurteilt werden. Das gilt, ob man nun die Dinge mechanisch als Atomkomplexe oder, energetisch, als Energienverbindungen denkt. Immer denken wir hier die Dinge in einer Beschaffenheit, die sie erst und nur in Beziehung auf ein mögliches Bewußtsein, auf ein Subjekt und dessen Gesetzlichkeit haben können. Die Gegenstände des wissenschaftlichen, reinen Erkennens sind, wie der methodische Idealismus ganz treffend sagt, nicht gegeben, sondern „aufgegeben“, sie werden erst auf Grund von Erlebnissen geistig erarbeitet, im Zusammenhange und Fortschritt der Forschung in allgemeingültiger Weise gesetzt, konstruiert. Erst das urteilende Bewußtsein[2]) scheidet von dem als subjektiv-individuell Befundenen das wahrhaft Objektive, Reale, es setzt methodisch, was als objektiv seiend, als „empirisch real“ zu werten, anzuerkennen ist, und erstellt im Denken eine begrifflich

---

[1]) Nach Kant ist Objekt „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“. Es enthält Bestimmtheiten, die das jedesmalige Bewußtsein übersteigen, aber einem „möglichen“ Bewußtsein, d. h. einem Inbegriff von Bewußtseinsmöglichkeiten angehört, die gesetzlich miteinander verknüpft und allgemeingültig sind. Von neueren Denkern bemerkt Poincaré, die Dinge seien nicht flüchtige Erlebnisse, sondern „Gruppen, die durch eine beständige Verbindung zusammengekittet sind“ (Der Wert der Wissenschaft S. 20 f.). Die Beziehungen der Dinge sind die objektive Wirklichkeit, mit denen es die Wissenschaft zu tun hat (a. a. O. S. 205).

[2]) Nach Uphues vertreten Vorstellungen die Gegenstände vermöge des mit ihnen verbundenen, in Urteilen bestehenden Wissens um die Gegenstände (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 21 S. 470 ff.). Vgl. E. Koch, Das Bewußts. d. Transzend. S. 18 ff., 79, 82, 100 ff.

fixierte Objektenwelt, die zwar in bezug auf das individuelle Erleben relative „Transzendenz“ hat, intersubjektiv ist, aber doch nicht absolut transzendent, nicht das absolute „An sich“ der Wirklichkeit ist, sondern zum System der Erfahrungsmöglichkeiten gehört.

6. Aber es muß streng darauf geachtet werden, daß der Idealismus „methodisch“ bleibe, daß er nicht selbst zu einem ontologisch-metaphysischen Standpunkte werde. Die „Idealität“, d. h. für uns die durchgängige Bezogenheit auf das erkennende Bewußtsein, gilt nur vom phänomenalen Erkenntnisobjekt als solchen, von den Gegenständen der Erfahrung und des sie verarbeitenden Denkens. Es ist ein Irrtum, zu glauben, die Wirklichkeit erschöpfe sich darin, Inhalt des erkennenden Bewußtseins zu sein, es ist ein intellektualistisches Vorurteil oder Dogma, die gedanklich fixierte Welt der Forschungsobjekte für das einzige und letzte Sein zu halten. Die empirische Realität der Dinge, die zugleich „transzendentale Idealität“ ist, darf nicht mit der absoluten Wirklichkeit verwechselt oder identifiziert werden. Der Begriff des „An sich“ fordert ungeachtet des methodischen Idealismus, ja gerade im Gefolge desselben, sein Recht, und es wird später zu zeigen sein, inwieweit von einem solchen „An sich“ der Dinge die Rede sein kann und muß. Gegenüber einem reinen Realismus, der an eine transzendente Welt von Raumdingen glaubt, ist der Idealismus durchaus im Rechte; die Verdoppelung der Raumwelt ist in der Tat unnötig, die Formen der Anschauung und des Denkens dürfen nicht hypostasiert werden, so daß es einen Raum, eine Zeit an sich als wahre Undinge geben könnte. Gegenüber dem „Ideal-Realismus“ aber, der die „Idealität“ der Raumdinge als solcher zugibt und nur ein nicht räumlich-ausgedehntes „An sich“ der physischen Außenwelt postuliert, in welchem aber letzten Endes auch die räumlichen Beziehungen der Dinge sowie die übrigen Bestimmtheiten derselben gegründet

sind, vermag der Idealismus kaum etwas auszurichten. Die „Immanenz" der Erfahrungsobjekte als solcher ist keine Instanz gegen die Möglichkeit eines an sich-Seins jener Wirklichkeit, die nicht selbst zum Objekt der Erfahrung wird, aber als Voraussetzung dieser postuliert werden muß.

7. Der Satz des Idealismus oder der Immanenzphilosophie, daß alles Sein Bewußt-Sein sei, ist etwas genauer zu prüfen. Das Wort „Bewußtsein" ist mehrdeutig. Bald bedeutet es einen Zustand oder Akt mehr oder weniger klaren Erlebens, Wissens ohne oder mit Reflexion, bald dasjenige, was in diesem Erleben fixiert wird oder werden kann. Es geht nun nicht an zu sagen, die Dinge (als Raumdinge) seien nur Komplexe von Bewußtseinszuständen, von Empfindungen oder Vorstellungen als Erlebnissen. Mag man das naive oder das wissenschaftliche Erkennen befragen, stets stößt man auf die Unterscheidung zwischen dem „Erleben" oder „Wissen" und dem „Inhalte" und „Gegenstande" desselben, dem Gewußten. Ein und derselbe Gegenstand, d. h. ein und derselbe begrifflich bestimmbare einheitliche Zusammenhang kann in verschiedenster Weise zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Individuen wahrgenommen werden. Der gleiche Gehalt kommt in verschiedenen Bewußtseinsakten, Bewußtseinsvorkommnissen zum „Ausdruck".[1]) Die Raumdinge sind keineswegs bloße Komplexe psychischer Zustände, sondern von diesen und deren jeweiligem „Inhalte" unterschieden als der Inbegriff dessen, was sich dem Subjekt gleichsam gegenüberstellt, als der konstante, unaufhebbare, allgemein erfaßbare Zusammenhang gesetzlich verknüpfter Einheiten. Die Objekte der äußeren Erfahrung, die Raumdinge, sind nicht eins mit dem jeweiligen Kom-

[1]) Twardowski, Meinong, Uphues, Schwarz, Lipps u. a. haben dies zur Genüge klar gemacht. „Inhalte werden empfunden, wahrgenommen, vorgestellt, Gegenstände werden gedacht (Lipps Leitf. d. Psychol. S. 55 ff.).

plex subjektiver Zustände, sondern sie sind feste Einheiten, die zwar durch das allgemeine Bewußtsein und für dasselbe gesetzt, aber von dem Subjektmoment desselben und von den Subjekt-Modifikationen begrifflich-methodisch unterschieden sind.[1]) Ein subjektivistischer Idealismus kann auf keine empirischen oder spekulativen Gründe sich stützen, er kann die unumstößliche Tatsache, daß es subjektive Bewußtseinszustände und objektive Bewußtseinsinhalte, als Abstraktionen aus einem ursprünglich einheitlich-ungetrennten Erfahrungsganzen gibt, nicht aus der Welt schaffen; die Außenwelt läßt sich nicht zur „Innenwelt“ eines wenn auch objektivierten Individuums umwerten. Der sensualistische Idealismus insbesondere, der die Körper als bloße Empfindungskomplexe auffaßt, verkennt den Umstand, daß die Begriffe „Empfindung“ und „Körper“ zwar beide auf „Erfahrungsimmanentes“ sich beziehen, zugleich aber verschiedenartige Abstraktionen aus der ursprünglich einheitlichen Gesamterfahrung bilden. Der Begriff der „Empfindung“ ergibt sich, wenn man auf die Teilerlebnisse achtet, die sich der Apperzeption und psychischen Analyse als relativ einfachste Inhalte des Individualbewußtseins darstellen; hingegen ist die Aufmerksamkeit und Apperzeption, welche der Entstehung des Ding- und Körperbegriffes zugrunde liegt, ganz anders „gerichtet“, interessiert, sie geht auf die festen Einheiten, auf den konstanten Gehalt, der nur in einer Mannigfaltigkeit von Empfindungen und Wahrnehmungen sich darstellt und dem ein vom Akte des Wahrnehmens unabhängiges Dasein, eine überindividuelle Existenz zuerkannt wird, abgesehen davon, daß er noch

---

[1]) „Der Raum, die Zeit der Mechanik sind andere als die der Psychologie. Offenbar sind die Wahrnehmungen und Vorstellungen, die wir haben, das Material der Erkenntnis, und zwar das alleinige, die Reihe und Ordnung der Dinge ist aber nicht notwendig dieselbe, wie die ihrer Bewußtwerdung“ (H. Renner, Absol., krit. u. relat. Philos., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 29, 1905, S. 139f.); vgl. Stumpf, Leib u. Seele[2] S. 27f.; Husserl, Log. Unt. II, 365.

auf einen „transzendenten Faktor“ bezogen wird. Die Unterscheidung psychischer Erlebnisse und physischer Inhalte oder Objekte bestimmter Klassen von Erlebnissen ist ein empirisch-methodischer Dualismus, der mit dem metaphysischen Dualismus zweier heterogenen Welten nichts zu tun hat, aber praktisch wie theoretisch von großer Bedeutung ist. Wir meinen unter „Körper“ oder „Außending“ entschieden mehr als einen bloßen Empfindungskomplex, nicht bloß naiv-dogmatisch, sondern auch vom Standpunkte kritischer Besinnung und im Bewußtsein der Berechtigung eines methodischen Idealismus. Die Empfindungen und Wahrnehmungen beziehen wir auf ihnen übergeordnete Einheiten festerer Art, die erst das Denken[1]) setzt und fixiert, und die, mögen sie auch nur in der Wahrnehmung und im Begriff sich „repräsentieren“, nicht aus der Summe von solchen Bewußtseinsmodifikationen sich aufbauen oder resultieren, sondern den „Erlebnissen“ als gesetzliche Möglichkeiten begrifflich vorangehen. Die Betrachtungsweise des Erfahrungsinhaltes, vermöge dessen dieser als Zusammenhang von Objekten sich darstellt, ist nicht auf die Betrachtung der Erfahrung als Inbegriff von Erlebnissen des Individuums zurückzuführen, zu reduzieren. Von der psychologischen und psychophysischen Subjektivität abstrahiert die Erkenntnisweise der Naturwissenschaft mit Notwendigkeit, indem sie nur das überindividuell Gültige und Bestimmbare festhält und verwertet; für die Naturwissenschaft sind nicht die Empfindungen,[2]) sondern die durch sie sinnlich symbolisierten, gedanklich fixierten Einheiten und Zusammenhänge Forschungsobjekt. Empfindungen sind die mit Gefühlen und Strebungen innig verbundenen Zustände des erlebenden Indi-

---

[1]) Nach Sigwart liegt der Dingvorstellung „die einheitliche Zusammenfassung einer im Raume abgegrenzten und dauernden Gestalt zugrunde, also eine räumliche und zeitliche Synthese“ (Log. II² 113ff.). Nach Wundt ist die Dingvorstellung das Produkt einer apperzeptiven Synthese“ (Log. I² 462ff.).

[2]) Auch nicht die „reduzierten Empfindungen“, von welchen Ziehen (Psychophys. Erk. S. 32, 43ff.) spricht.

viduums, zugleich sind sie die elementaren Daten, von welchen das Erkennen bei der Bestimmung der Eigenschaften der Dinge ausgeht. Während die Psychologie die Erlebnisse des Subjekts in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit und in ihrem lebendigen Zusammenhange mit dem Subjektmoment untersucht, sieht die Naturwissenschaft von diesem Zusammenhange ab und geht den formalen Beziehungen der Objekte nach, welche sich in allgemeingültiger Weise begrifflich darstellen lassen. Diese raum-zeitlich, quantitativ-kausalen (dynamischen) Relationen, mit denen Physik, Chemie usw. es zu tun haben, sind zwar durch die Erkenntnisweise des Subjekts überhaupt bedingt, sie führen nicht aus dem Bereiche möglicher Erfahrung, möglicher Bewußtseinsinhalte heraus, sind nicht das „Ding an sich", bedeuten aber im Unterschiede von den individuell verschiedenen, beständig wechselnden psychischen Erlebnissen eine für alle Erkennenden gleichartige, dem Gehalt nach identische, objektive Welt als Produkt methodischer Verarbeitung des Erfahrungsstoffes. Die Eigenschaften, die wir von den Dingen der Außenwelt aussagen, sind ganz anderer Art, als die Qualitäten psychischer Erlebnisse. Während diese Dinge farbig, tönend, ausgedehnt usw. sind, besitzen die Empfindungen und Vorstellungen als psychische Vorgänge und Zustände keine dieser Eigenschaften, sondern sie sind intensiv, klar, dunkel u. dergl. Die psychische, subjektive „Seite" der Erfahrung läßt sich eben nicht durch die Prädikate, die dem objektiven Erfahrungsinhalte zukommen, beschreiben, und umgekehrt sind diese objektiven Inhalte bei aller ihrer Zugehörigkeit zu einem (abstrakten) „Bewußtsein überhaupt" nicht als Bewußtseinszustände psychischer Art aufzufassen. Unabhängig sind sie vom individuellen Bewußtsein auch insofern, als es für sie ganz gleichgültig ist, ob sie jetzt und hier dieser oder jener wahrnimmt oder nicht. Was einmal durch das Urteil als „Tatsache" festgestellt ist, bleibt solche Tatsache oder Gesetzlichkeit, mag sie nun in das Bewußtsein einzelner fallen oder nicht. Damit ist gesagt, daß das unwahrgenommene

Objekt mindestens als allgemeine Wahrnehmungsmöglichkeit und Wahrnehmungsnotwendigkeit fortdauert, als ein Element im Reiche „idealer Möglichkeiten“, analog den momentan nicht gedachten Wahrheiten.[1]) Es ist, wenn auch nicht erfahrungstranszendent im Kantschen Sinne, mindestens „transsubjektiv“, ist jedenfalls als ein solches gemeint.[2])

8. Muß man trotz der Anerkennung der Bewußtseinsbedingtheit, der „Immanenz“ der Erkenntnisobjekte zugeben, daß die Außendinge mehr sind als vorübergehende „Erlebnisse“ der Individuen, daß sie mindestens konstante, permanente, von unserem Willen unabhängige Wahrnehmungsmöglichkeiten bedeuten, so erhebt sich unweigerlich die Frage: worin gründen diese Wahrnehmungsmöglichkeiten? Aus dem individuellen Ich allein sind sie in keiner Weise abzuleiten. Weder ist das Ich sich irgendwie bewußt, der alleinige Produzent der Außenwelt zu sein, noch läßt sich ein extremer subjektiver Idealismus logisch rechtfertigen. Auch wer zu unbewußten Setzungsakten des Ichs seine Zuflucht nimmt, kommt um den „Anstoß“, der das Ich zu seinen Produktionen veranlaßt, nicht herum.[3]) Die Verweisung auf das Ethische aber reicht nicht aus. Die Notwendigkeit und Gesetzlichkeit der Außenwelt und der Ding-Bestimmtheiten ist ja dasjenige, was die objektive von der subjektiven Welt unterscheidet, von der Sphäre freier, aktiver Handlungen insbesondere. Die Gebundenheit des Ichs durch den Inhalt der Erfahrung, die Unabhängigkeit der objektiven Inhalte und alles dessen, was letzten Endes auf sie zurückführt, berechtigen zu der Annahme, daß außer

---

[1]) vgl. Paulsen, Parallelism. oder Wechselwirk.? Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 123, 1903, S. 81 f.

[2]) vgl. Volkelt, Erfahr. u. Denken; Thiele, Die Philos. d. Selbstbewußtseins; Ladd, Philosophy of Knowledge; A Theory of Reality 1899; Uphues, Psychol. d Erk. I; Das Bewußts. d. Transzend. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 21.

[3]) Diesen „Anstoß“ setzt Fichte ins Praktisch-Ethische. Ein tiefer Gedanke, aber erkenntniskritisch doch unbefriedigend.

dem individuellen Ich noch ein Faktor besteht, der an dem Auftreten der objektiven Erfahrungsinhalte beteiligt ist. Der Schluß von der Gebundenheit des Ichs auf transzendente Raumdinge ist allerdings nicht stringent, auch die willensunabhängigen Objekte bleiben erfahrungsimmanent. Aber, daß den „immanenten" Objekten selbst etwas zugrunde liegt, was im Vereine mit dem Subjekt das Auftreten dieser Objekte für jenes Subjekt begreiflich macht, ist ein durchaus erlaubter und notwendiger Schluß. Das individuelle Ich muß, man mag sich drehen und wenden wie man will, in gewisser Weise transzendiert werden, ohne daß man deshalb den reinen Realismus verfechten müßte. Die Fragen: was war und ist die Raumwelt, bevor und wenn niemand sie im Bewußtsein „hat", was bedeuten die Wahrnehmungsmöglichkeiten, woher rühren die festen Bestimmtheiten und Gesetzlichkeiten der Dinge, wieso gibt es eine für alle Subjekte gemeinsame Außenwelt? sind auf dem Boden des subjektiven Idealismus, der die Welt als bloßen Inhalt des Individualbewußtseins betrachtet, nicht oder nur in gekünstelter Weise zu beantworten. Will der Idealismus einwandfrei dastehen, so muß er objektiver oder „Real-Idealismus" sein und ein realistisches Element aufnehmen, das ihn dem Ideal-Realismus mehr oder weniger nahe rückt. Ein realistisches Element im Idealismus ist schon das „Universalbewußtsein", welches die Subjekte und Objekte einschließt. Es ist relativ transzendent, denn es ist nicht dem erkennenden Ich als Inhalt gegeben, es übersteigt die Grenzen des Individualbewußtseins, bildet für dasselbe ein erkenntnistheoretisches Jenseit, eine von ihm völlig unabhängige Macht und Wirklichkeit. Es ist geradezu ein „An sich", in welchem die subjektiven Erlebnisse wie die objektiven Erfahrungsinhalte wurzeln, denn es ist der absolute Träger alles Seienden. Der objektive Idealismus ist ferner, genauer besehen, schon eine metaphysische Weltanschauung, eine Art Spiritualismus, nach welchem das absolut Wirkliche ein unendlicher Geist ist, aus dem die Einzelgeister

emanieren und dessen übrigen Inhalt die Raumwelt bildet.[1]) Erfahrungsimmanent ist eine solche Weltanschauung keineswegs; zwar gibt es nach ihr nur aktives Bewußtsein und passiven Bewußtseinsinhalt, nichts völlig Außerbewußtes, aber es gibt außer und jenseits des empirischen Bewußtseins ein nicht erfahrbares, unwahrnehmbares „Allgemeinbewußtsein", welches nur begrifflich bestimmbar, erschlossen ist und durch dessen Voraussetzung alle Erfahrungsmöglichkeit überschritten wird. Indem dieses Universalbewußtsein als der letzte Grund der Existenz einer Außenwelt gesetzt wird, macht man immerhin dem Realismus eine Konzession, gesteht man zu, die Welt objektiver Inhalte aus dem gegebenen, erkennenden, konkreten Subjekt allein nicht deduzieren zu können. Ist aber das hypostasierte Universalbewußtsein etwas Erfahrungstranszendentes mit allem Hypothetischen und Schwierigen, das einem solchen anhaftet, ist damit die Existenz eines Etwas außer dem unmittelbar Erlebten, eines unabhängig vom einzelnen Ich Seienden eingeräumt, so kann der objektive Idealismus als System nicht mehr den Anspruch auf jenes Maß erkenntnistheoretischer Gewißheit und Einfachheit erheben, das er zu besitzen vorgibt.[2]) Es liegt auf der Hand, daß auch die Ableitung der Außenwelt aus unbewußten Setzungen des Ichs Erfahrung und Bewußtsein überschreitet, denn solche produzierende Akte kommen in keinem empirischen Bewußtsein vor, sie sind diesem gegenüber ein Transzendentes, können als Bedingungen der Bewußtseinswelt nicht selbst bloßer Inhalt des Bewußtseins sein.[3]) Mit einem „transzendenten Sollen" wiederum kommt man nicht aus, so richtig der Gedanke der „Urteilsnotwendigkeit", der Bestimmtheit

---

[1]) Während der ideal-realistische Spiritualismus allen Objekten ein „Innensein" zuerkennt und dieses als das „An sich" der Objekte ansieht, nimmt der rein idealistische Spiritualismus nur eine Anzahl von „Geistern" an, ohne den objektiven Inhalt des Bewußtseins auf ein selbständiges An sich zu beziehen.

[2]) vgl. Jerusalem, Der krit. Idealismus u. d. mod. Log. S. 33f.

[3]) vgl. R. Wahle, Üb. d. Mechanism. d. geist. Leb. S. 53.

des Urteilens durch feste Normen der Verknüpfung, der Anerkennung und Verwerfung ist. Alles Sollen führt auf einen Willen zurück, und so müssen wir die Annahme machen, daß auch dem „transzendenten Sollen“ eine tiefer liegende Wirklichkeit, eine Aktualität entspricht, die vielleicht eine Art Willenscharakter hat oder geradezu selbst Wille bezw. ein System von Willensfaktoren ist. Kurz, um ein System von transzendenten Bedingungen der als solcher erfahrungsimmanenten Erkenntnisobjekte kommt man nicht herum, so wenig man geneigt sein mag, die Raumwelt selbst als „Ding an sich“ zu betrachten, die sich in unseren Vorstellungen gleichsam abspiegelt. Die Dinge als Objekte „äußerer“ Erfahrung sind, das geben wir dem Idealismus zu, in ihren sämtlichen Beschaffenheiten „ideell“, sofern sie auf ein Subjekt oder Bewußtsein überhaupt — welches aber nicht ein metaphysisches Universalbewußtsein zu sein braucht — bezogen sind, sie sind nicht selbst transzendent, bestehen als solche nicht unabhängig von aller Subjektivität, nicht zweimal in gleicher Form. Aber das hindert nicht, daß ein „An sich“ eben dieser nur einmal vertretenen Objekte zu postulieren ist, welches nicht selbst Inhalt des wahrnehmend-erkennenden Bewußtseins ist, sondern die Grundlage für die Erscheinung eines objektiven Inhalts bildet. Die „Wahrnehmungsmöglichkeiten“[1]) können nicht das letzte, absolute Sein bedeuten, sie können nicht gleichsam in der Luft schweben, sie dürfen nicht hypostasiert werden. Erst durch die Annahme „transzendenter Faktoren“ des phänomenal-objektiven Seins und Geschehens erhalten die Wahrnehmungsmöglichkeiten, die als solche durchaus abstrakter Art sind, ihre Verankerung in lebendig-wirklichen, konkreten Potenzen, aus deren Permanenz, Einheit und Aktivität das vom Willen der Erkennenden absolut unab-

[1]) Auf begrifflich Wahrnehmbares führen das aktuell nicht wahrgenommene Außending Schuppe (Erkenntnistheor. Log. S. 77 ff.), A. v. Leclair (Beitr. zu ein. monist. Erkenntnistheor. 1882 S. 45 ff.) u. a. zurück. Vgl. dagegen Volkelt, Erf. u. Denk. S. 113.

hängige Auftreten und Sosein der objektiven Bestimmtheiten und gesetzlichen Verbindungen sich herleitet. Wenn auch als „Ursachen" von Phänomenen nur andere Phänomene methodisch zu setzen sind, so muß doch das Phänomen als solches einen „Grund" haben, der nicht im Bewußtsein zu finden ist, sondern als durchaus extramental, transzendent zu denken ist. Man müßte sonst dem Bewußtsein Potenzen zuschreiben, die ganz und gar unerfindlich sind und überdies auch mehr als Bewußtseinsinhalte wären.

9. So wenig die „Wahrnehmungsmöglichkeiten" die volle und einzige Wirklichkeit bilden können, so können auch nicht Zusammenhänge von Empfindungen („Elementen") die Realität konstituieren. Der Begriff der Empfindung bezieht sich erstens auf Produkte der Analyse, die selbständig gar nicht gegeben sind, so sehr sie sich auch aus dem konkreten Erleben herausanalysieren lassen. Empfindungen sind Momente und Elemente von Erlebnissen, deren einheitliche Ganzheit das Primäre ist. Sie sind in konkreter Wirklichkeit stets mit Gefühlen, Strebungen, Reproduktionsbestandteilen verschmolzen, sind nicht als isolierte und reine Qualitäten vorfindbar. Zweitens enthält der Begriff der Empfindung die Beziehung auf das erlebende Subjekt, dessen Zustände oder Reaktionen die Empfindungen als Elemente von Wahrnehmungen sind. Alles psychische Erleben, also auch die Empfindung, setzt die Einheit des Subjektmoments, das primäre Ich voraus, es ist durch dasselbe und durch dessen Organisation bedingt, hat keinen Bestand ohne es. Nicht der Leib ist es, von dem die Empfindungen letzten Endes abhängig sind, denn der Leib ist selbst schon eine objektive Erscheinung, deren Beschaffenheit das erkennende Bewußtsein voraussetzt. Das, wovon die Empfindungen gleichsam Modifikationen oder Reaktionen sind, ist das Subjekt als Einheitsfunktion des Erlebens, als dasjenige, was sich selbst als Einheit setzt und erhält und sich als „Träger" oder Quellpunkt seiner Erlebnisse unmittelbar erlebt. Ohne ein schon bestehendes Subjekt und dessen Leib-Erscheinung

kann eine Empfindung nicht zustandekommen oder auftreten; es ist daher nicht möglich, das Subjekt selbst als bloßen Komplex von Empfindungen zu bestimmen, abgesehen davon, daß Gefühl, Wille, Denken sich nicht auf Empfindungen zurückführen lassen. Empfindungen sind, wie Dilles treffend bemerkt, „aufgehobene Momente im Ich“ (Weg zur Metaphys. I, 68 ff.), als solche können sie nicht hypostasiert, verabsolutiert werden, sie können nicht an sich bestehen, nicht aus sich selbst sowohl die Dinge als auch die Subjekte erzeugen oder bilden, sie müßten denn selbst kraftvolle, aktive Dinge, Monaden oder dergl. sein, was sie doch nicht sein sollen und können. Die Annahme, daß die Welt nur aus „Empfindungen“ besteht, verbunden mit der Leugnung eines primären Subjektmoments beginnt idealistisch und führt zu einem extremen Realismus, für den die Sinnesqualitäten absolute Wirklichkeit haben, zu einem naiven Realismus, der mit den Ergebnissen der Physiologie, Psychologie und Erkenntnistheorie absolut unvereinbar erscheint. Die Empfindung ist nicht dazu geeignet, die Rolle des „Ding an sich“ zu spielen, weder einzeln, noch als Glied komplizierter Zusammenhänge; Empfindungen, die nicht jemandes Erlebnisse sind, die also unwahrgenommen existieren können, sind Undinge. Mögen ferner Empfindungen noch so „dicht“ zusammenhängen, es kann daraus nicht die Einheit des Subjektmoments, nicht eine Ichheit resultieren, ebensowenig, als aus besonders „verwickelten“ Bewegungen psychische Vorgänge entstehen können. Mag auch das „empirische Ich“, der Inhalt des jeweiligen Ichbewußtseins, sich in einen Zusammenhang von Empfindungen, Gefühlen, Strebungen usw. analytisch zerlegen lassen, so erfaßt sich das Subjekt doch auch, und zwar primär, als feste Einheit, die für das Bewußtsein mindestens ebenso real oder aktual ist, wie die Vielheit der Ich-Elemente, ja „realer“, insofern die Einheit des Subjekts schon eine Bedingung der Selbst-Analyse ist. Zwar gibt es kein Subjekt oder Ich als Wesen neben

und außer den Erlebnissen, die Subjekt-Einheit setzt und findet sich stets in einer Mannigfaltigkeit von Momenten aber als solche Einheit in der Vielheit ist das Subjekt ein ursprünglicher, nicht aus Objektivem ableitbarer Faktor des Bewußtseins, nicht ein besonderer Bewußtseinsinhalt, nicht ein Gegenstand des Bewußtseins, sondern das lebendig-aktive und reaktive Bewußtsein selbst, zu welchem das „Subjektmoment“ untrennbar gehört und in dessen stetigem Zusammenhange es sich setzt und entfaltet. Die aktuale, dem Bewußtsein immanente und in ihm als seinem Erleben sich setzende, erhaltende, immer wieder zur Einheit synthetisch zusammenschließende Ichheit ist, weit entfernt eine „Fiktion“ zu sein, das am unmittelbarsten zu konstatierende Sein, das Muster aller Wirklichkeit und lebendigen Wirksamkeit, ohne aber eine besondere Substanz hinter dem Bewußtsein zu sein. Es ist nicht richtig, daß die Erfahrung uns nur eine Vielheit von Elementen zeigt, die wir unser Ich nennen, sondern die innere Erfahrung zeigt uns stets auch eine Einheit, die im Wollen und Denken, in jeder Stellungnahme und Geistesarbeit aktiv, gestaltend auftritt.[1]) Nur gegen die Verwechslung der Subjekt-Einheit mit einem absolut einfachen Ich-Wesen haben Hume, Mill, Nietzsche, Mach, Wahle und die anderen Bekämpfer des „Ichwahn“ recht.[2]) Die in neuester Zeit von R. Avenarius versuchte Elimination des Subjekts, ja des Bewußtseins als Bedingung jeglichen Erkenntnisinhaltes ist womöglich noch unhaltbarer als die

[1]) „Es gibt nirgends in der Welt ein Vorstellen, Wollen, Denken als solches, sondern überall nur Wesen, Subjekte, welche diese Tätigkeiten ausüben“ (Jodl, Lehrb. d. Psychol. S. 91). Vgl. Dilles, Weg zur Met. I, 17 ff.

[2]) vgl. Nietzsche, Ww. XV, 282, 354; XI, 6. 157; Mach, Beitr. zur Anal. d. Empfind.[4] S. 19 ff.; Clifford, Von d. Nat. d. Dinge S. 39; Wahle, Das Ganze d. Philosoph. S. 72 ff., Über d. Mechanism. d. geist. Lebens S. 94 ff., 76 f.

Reduktion der Ichheit auf einen Elementenkomplex. Wenn Avenarius behauptet, daß erst der die natürliche Weltanschauung „verfälschende" Prozeß der „Introjektion" die Objekte zu Inhalten eines Bewußtseins mache, während sie vorher bloß als Korrelate des aussagenden Menschen-Organismus gelten, so vergißt er, daß eine solche „Introjektion", die ja seitens der idealistisch gerichteten Erkenntnisweise in gewissem Sinne notwendig erfolgt, nichts in die Erfahrung hineinträgt, was nicht schon vor der Reflexion implicite ihr eigen ist, nämlich derjenige Charakter derselben, der sie als auf ein erfahrendes Subjekt bezogen erscheinen läßt. Es könnte gar keine Introjektion in das erkennende Subjekt oder Bewußtsein zustandekommen, wäre nicht schon stillschweigend das Bestehen des Bewußtseins, des Subjektmoments vorausgesetzt, denn dasjenige, dem man die Objekte als „Vorstellungen" zuschreibt, ist ja nicht der leibliche Organismus, sondern die in ihm zur Objektivation gelangende Ichheit und deren aufnehmend-verarbeitendes Bewußtsein.[1]) Aber auch in anderer Weise setzt des Avenarius Lehre das Subjekt und Bewußtsein notwendig voraus, denn das „Vorfinden", welches einerseits die „Umgebung", anderseits das „Ich-Bezeichnete" konstatiert, ist eben ein Bewußtseinsakt und hat zum Einheitspunkt das primäre Subjekt, das Konstatierende, welches aus verschiedensten Gründen nicht materialistisch mit dem Gehirn (oder „System C") identifiziert werden darf, nicht mit etwas Objektivem, das ebenso wie die Umgebung schon von dem Subjekt abhängig ist. Es ist der Fehler des empirisch-sensualistischen „Objektivismus" wie ihn in verschiedener Weise Mach und Avenarius vertreten, aus Sachlichem, Objetivem, „Vorgefundenem" dasjenige konstruieren zu wollen, was schon primär das Korrelat des Objektiven bildet, das lebendige Subjekt, das man sozusagen bei der Rechnung als den Wirt vergißt. Nicht nur, daß der Objektivismus die Erkenntnisinhalte verabsolutiert,

[1]) vgl. Ewald, Rich. Avenarius S. 37ff.

zu absolut selbständigen Wesenheiten macht, er macht das unmögliche Kunststück, aus einem Teil des Inhalts der Subjekttätigkeit das Subjekt selbst zu gewinnen, freilich ein Pseudo-Subjekt, das nicht an die Stelle des konkret-lebendigen „Für sich-Seins" treten kann. Dieser sensualistische Objektivismus ist das Gegenstück zu einer andern Art der „impersonalen" Erkenntnistheorie, zum intellektualistischen Objektivismus derjenigen „Neukantianer", für welche die Welt sich als ein System kategorialer Verknüpfungen darstellt, ohne daß das konkret-lebendige, stellungnehmende Subjekt genügend zur Geltung kommt, das Subjekt, das sich nicht in ein Gespinst von Kategorien verwandeln läßt, sondern als Quelle der Kategorialfunktionen allem objektiven Inhalt logisch vorangeht und ontologisch von ganz anderer Wirklichkeitsart ist, als dieser Inhalt. Hier erscheinen Fichte, Schopenhauer, Wundt, Rickert, Münsterberg, L. W. Stern und andere „Personalisten" gegenüber Denkern wie Cohen u. a. entschieden im Vorteil. Aller Objektivismus ist in gewissem Sinne eine abstrakte Weltauffassung, die methodisch berechtigt und notwendig ist, schließlich aber die Ergänzung durch die unmittelbar-konkrete, lebendige, „personale" Betrachtungsweise der Wirklichkeit erfordert.

10. Der jedem extremen „Objektivismus" im Wege stehende eigenartige Charakter der Ichheit ist auch dem Solipsismus entgegenzuhalten. Einen Standpunkt, daß es nur das eigene Ich des Erkennenden gibt und daß die fremden Iche nur Schein wären, daß also alle Organismen, die der Mitmenschen inbegriffen, nur das bedeuten, als was sie sie sich unmittelbar im wahrnehmenden Bewußtsein darstellen, hat noch niemand ernstlich vertreten. Die Ähnlichkeit der Organismen, der höheren wenigstens, mit dem eigenen Organismus des Erkennenden ist zu groß, das äußere Verhalten dieser Organismen dem des eigenen Leibes so sehr analog, die Aussagen der Mitmenschen sind so eindeutig, ihr Benehmen

dem Erkennenden gegenüber ist so sehr der Deutung derselben als Ich-Besitzer entsprechend, daß es auch nicht die leiseste Spur von Erfahrung und Logik für sich hätte, wollte man die Existenz fremder Iche leugnen oder bezweifeln; ja man verfiele dadurch in solche Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, daß man absolut nicht in der Lage wäre, den Standpunkt jeglicher Leugnung fremder Ichheit aufrechtzuerhalten. Schon der Umstand, daß verschiedene Erkennende von sich selbst die alleinige Existenz aussagen könnten, zeigt den Unbeteiligten eine Mehrheit von Solipsisten, als einer unzweifelhaften Vielheit von Ichen, deren Behauptungen einander ausschließen.

Der Solipsismus[1]) meint in der Tat nur, daß es zwar fremde „empirische" Iche gibt, daß diese aber sich nicht als absolut selbständige, vom erkennenden Bewußtsein unabhängige Existenzen dartun lassen, sondern daß sie nur als Inhalte dieses Bewußtseins neben anderen Inhalten und dem eigenen Ich oder in diesem gegeben seien; denn alles Sein sei Inhalt des Bewußtseins, sei bewußtseinsimmanent, aus dem Bewußtsein komme man, auch bei Anerkennung eines vom eigenen Ich verschiedenen Seelenlebens, nicht heraus. Darauf ist nun zu erwidern, daß das fremde Ich gar nicht mein Bewußtseinsinhalt ist, noch es sein kann, geschweige, daß es bloß mein Bewußtseinsinhalt wäre. Wer mit der Anerkennung eines fremden Subjekts oder Ichs vollen Ernst macht und genau erwägt, was er denn eigentlich mit dem „fremden Ich" meint, der muß finden, daß das Denken des „Du", die Setzung eines fremden Subjekts über das eigene

---

[1]) Nach Schopenhauer ist er unwiderlegbar, aber nicht ernst zu nehmen (Welt als Wille u. Vorstell. Bd. 1 § 19). Vgl. Keibel, Wert u. Urspr. d. philos. Transzend. S. 68ff. Den Solipsismus bekämpft u. a. R. Wahle, Üb. d. Mechanism. d. geist. Leb. S. 52ff. Die Tatsache des Geschehens, der Veränderung von Wahrnehmungsinhalten (z. B. daß eine Rosenknospe sich über Nacht geöffnet hat) „geht über jede der einzelnen Bewußtseinstatsachen für sich hinaus und kann durch bloßes Bewußtsein nicht verstanden werden" (a. a. O. S. 53).

Bewußtsein hinausführt. Denn schon das eigene Ich ist mehr als „Bewußtseinsinhalt“, es ist ja die Einheit des aktiven Bewußtseins, die sich in der Mannigfaltigkeit der Subjekt-Inhalte setzt, aber nicht mit einem derselben oder mit ihrer Summe zusammenfällt. Das Ich ist primär nicht ein Gegenstand des Bewußtseins, sondern das Bewußtseinssubjekt, das unbeschreibbare Erlebende, das, was Bewußtsein hat, was vorstellt, denkt, fühlt, will. Das fremde Ich nun muß, soll es wahrhaft anerkannt werden, ein Analogon zum eigenen Ich bedeuten, es muß also auch als Einheit und Quellpunkt, als permanenter „Träger“ von Erlebnissen gedacht werden. Als solcher aber ist es niemals Inhalt meines Bewußtseins, es ist nicht Bewußtseinsobjekt, sondern ein „Ejekt“, es ist gemeint als ein außerhalb und jenseits meines Ichs und Bewußtseins Seiendes und kann nicht anders gemeint und bestimmt werden. Es wird niemals von mir wahrgenommen oder vorgestellt wie die physischen Außendinge, es geht nicht in mein Bewußtsein ein, sondern ich schließe auf Grund von Erfahrungen, daß so etwas, wie mein eigenes Ich, besteht, ich setze gleichsam mein Ich zweimal, vielmal mit dem Nebengedanken, daß ich das nicht bin, was ich da setze, sondern ein von mir absolut unabhängiges, selbständiges Sein, ein Subjekt-Sein, für sich-Sein im Gegensatz zu allem Objekt- oder für andere-Sein. Die Anerkennung des fremden Ichs ist geradezu das Muster der Setzung eines meinem Ich gleichwertigen, transzendenten Seins, eines Etwas, das nicht mein Bewußtseinsinhalt ist, sondern Bewußtseinsinhalte hat und produziert wie ich, eines mir gegenüberstehenden Subjekts, welches vorstellt, fühlt und will wie ich, aber durch seine Individualität von mir verschieden ist.[1]) Die Erlebnisse, Aktionen und Reaktionen dieses

[1]) „Das Wesen des fremden Bewußtseins besteht eben darin, daß es nicht bloß von mir gedacht wird, sondern daß es selbst denkt, daß es nicht Bewußtseinsinhalt, sondern Bewußtsein ist, das selbst seine eigenen Bewußtseinsinhalte hat“ (Jerusalem, Der krit. Ideal. S. 31, 47). Gegen Heims Ansicht, daß die Mehrzahl empirischer Iche

Subjekts fallen ebensowenig wie es selbst in mein Bewußtsein, niemals kann fremdes Empfinden, Fühlen oder Wollen meine Vorstellung werden, niemals kann ich fremdes Seelenleben wahrnehmen, unmittelbar erfahren. Wäre das fremde Ich und sein Erleben Inhalt meines Bewußtseins, so müßte ich vieles von dem, was andere erleben, in mir finden, was doch zweifellos nicht der Fall ist, wie ich mich täglich und stündlich überzeugen kann. „M (mein Mitmensch) hat gewiß vieles erlebt und erfahren, wovon ich nichts weiß. Wollte ich nun M bloß als meinen Bewußtseinsinhalt gelten lassen, so müßte ich ihm selbst entweder jedes Bewußtsein absprechen, oder ich müßte ihn wenigstens samt allen seinen Bewußtseinsinhalten in mein Bewußtsein gewissermaßen hineinstellen. Dies ist aber unmöglich. Denn ich kann, wenn ich nicht den offenkundigsten Tatsachen ins Gesicht schlagen will, niemals behaupten, daß ich alle Bewußtseinsinhalte des M kenne. Ja ich muß direkt zugeben, daß es Bewußtseinsinhalte des M gibt, die gar nicht mein Bewußtseinsinhalt werden können. Nun soll aber M nur mein Bewußtseinsinhalt sein. Es ergäbe sich somit die aller Logik Hohn sprechende Konsequenz, daß der Bewußtseinsinhalt meines Bewußtseinsinhalts nicht mein Bewußtseinsinhalt wäre“ (Jerusalem, Einleit. in d. Philos.[2] S. 65 f.).

Was immer das Ich des Erkennenden für eine Realitätsart haben mag, es ist zweifellos, daß die fremden Iche ebendenselben Realitätsgrad wie dieses Ich haben müssen, daß sie ebenso selbständig, daß sie so wahr und wirklich

---

nichts anderes sei als eine Summe verschiedener möglicher, raumzeitlicher Inhaltsordnungen, von denen nicht zwei zu gleicher Zeit aktualisiert werden können (Psycholog. oder Antipsycholog. S. 107 ff.), polemisiert Jerusalem (Der krit. Ideal. S. 44 ff.) mit Glück. „Gerade das, was Heim für unmöglich erklärt, daß beide Bewußtseine, meines und das des andern, zugleich Wirklichkeit werden, gerade das geschieht täglich und stündlich, und eben dies Zugleichsein beider bildet die Bedingung und die Möglichkeit des Wechselverkehrs und der Vereinigung zu gemeinsamer Arbeit“ (a. a. O. S. 46).

existieren wie ich selbst. Das fremde Subjekt ist nicht wie das Erkenntnisobjekt an die Gegenwart irgend eines Bewußtseins gebunden, es hat nicht Qualitäten, die erst in bezug auf die Organisation des Erkennenden bestehen, es ist nicht von der Form abhängig, wie ich die Objekte der Raumwelt auffasse, denn es ist kein bloßer Stoff zur Verarbeitung seitens der Intellektualfunktionen. Es ist Selbst-Sein und als solches etwas ganz andres, als das für das Subjekt-Sein der Objekte, es ist sozusagen überobjektiv, es ist der „transzendente Faktor" eines Objekts, der Organisation, in der es sich darstellt oder zur Erscheinung gelangt. So wie ich selbst sowohl als Subjekt als auch als Objekt existiere, so sind die Iche überhaupt die Wirklichkeitsfaktoren, die für sich unmittelbar Subjekte, für das gegenständliche Erkennen Objekte sind. Ist es nun, wozu teils die Erfahrung, teils die gedankliche Weiterführung derselben im Sinne des Kontinuitätsprinzips auffordert, erlaubt, ein Analogon der Ichheit, des „Innnenseins" in irgend einem Grade, universal zu setzen, dann kommt man zu dem Ergebnis, daß ebendasselbe, was dem Erkennen als Objekt sich darstellt und erfahrungsimmanent ist, für sich selbst Subjekt und transzendent ist. Mögen die verschiedenen Iche letzten Endes von der Einheit eines Allbewußtseins umfaßt sein oder nicht, im Verhältnis zu einander sind sie jedenfalls gleichwertige, gleich selbständige Existenzen, deren jede aus dem Bereiche der andern herausfällt und eine eigene Sphäre des Daseins, des Wirkens und Erleidens aufweist.

11. Wir haben früher gezeigt, daß das Ich die Außendinge so auffaßt, daß es die bei sich selbst unmittelbar gesetzte Einheit, Permanenz und Wirksamkeit in die Objekte der Wahrnehmung hineinlegt. Der damit verbundene ursprüngliche Anthropomorphismus verliert sich im Laufe der Zeit, und schließlich gelangt die „positivistisch" gerichtete Naturwissenschaft zu einer rein „objektivistischen", alles „Personale" eliminierenden, auf die mathematisch-begriff-

liche Bestimmung der objektiven Relationen sich beschränkenden Weltauffassung. Die Metaphysik hingegen sucht immer wieder den von der positiven, empirischen Wissenschaft methodisch vernachlässigten „Personalismus“ zur Geltung zu bringen. Wenn nun die Erkenntnistheorie zu dem Ergebnis gelangt, daß die Setzung eines Transzendenten möglich und notwendig ist, daß ferner in der Anerkennung fremder Iche oder Subjekte die Setzung transzendenter Faktoren implicite liegt und daß auch seitens der kritischen Reflexion nicht nur gegen solche Setzung nichts spricht, sondern sie von ihr geradezu gefordert wird, so ergibt sich die Folgerung, daß der methodische Idealismus der Erkenntnisobjekte als solcher durch ein Minimum des Realismus zu einem Ideal-Realismus zu ergänzen ist, für den es ein An sich der als solcher phänomenal-immanenten Raumwelt gibt, ein An sich der Raumdinge, das nicht wieder als Raumding zu denken ist, als welches es schon subjektiv bedingt ist, sondern als „Innensein“ eines solchen, als „für sich-Sein“, das man nicht überall als Selbstbewußtsein und Bewußtsein im engeren Sinne, wohl aber als Analogon der Ichheit, des Subjektseins, als sich selbst erhaltende durchsetzende Reaktivität kraftvoller, relativ selbständiger Einheiten denken kann. So läßt sich die „natürliche“ Weltansicht mit dem Ergebnisse erkenntniskritischer Reflexion vereinbaren, die Bedingtheit des Objektiven durch das Subjekt mit der Anerkennung transzendenter Faktoren in Einklang bringen.

§ 15.

Der Ideal-Realismus.

1. Wir verstehen unter „Ideal-Realismus“ die Verbindung der Einsicht in den immanent-phänomenalen Charakter der Erkenntnisobjekte, insbesondere der Gegenstände „äußerer“ Erfahrung, mit der Setzung oder Anerkennung eines „An sich“ dieser Objekte, eines Systems „transzendenter

Faktoren", und ferner die Annahme, daß die Bestimmtheiten phänomenaler Eigenschaften und Relationen in den an sich bestehenden „Relationen" oder „Ordnungen" ihren „Grund" haben. Während also für den reinen Realismus die räumlichen Eigenschaften (Ausdehnung, Bewegung) als solche an sich bestehen, und nach der Lehre des reinen Idealismus diese Eigenschaften nichts sind als mögliche Bewußtseinsinhalte oder gesetzliche Verknüpfungen von solchen, lehrt der Ideal-Realismus (oder „objektive Phänomenalismus"), daß diesen nur einmal, als Erscheinungen, vertretenen Eigenschaften etwas von ihnen Verschiedenes im „An sich" der Dinge zugrunde liegt oder entspricht („Korrelativismus"), daß es an sich „Momente", „Faktoren", Bedingungen, Gründe gibt, durch welche die Bestimmtheiten von Raum, Zeit, Kausalität usw. irgendwie bedingt sind. Die Außendinge im Raume sind hiernach weder Dinge an sich, noch bloße Bewußtseinsinhalte, sondern wohlbegründete Erscheinungen, objektive Phänomene, ideelle Manifestationen, Objektivationen absolut realer Faktoren, eines Selbstseins, das im und für das Erkennen zum phänomenalen Objekt, zum „Anderssein" wird, indem es in Abhängigkeit von der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins gerät. Der Grundsatz des Ideal-Realismus ist: So viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein (Herbart). Nicht so sehr das Kausalprinzip ist es, was hier von der phänomenalen auf die absolute Wirklichkeit schließen läßt, als der logische Satz vom Grunde überhaupt, die Forderung eines „zureichenden" Grundes für jede objektive, aus dem Ich nicht abzuleitende Bestimmtheit der Objekte.

Den Übergang vom idealistisch-subjektiven Phänomenalismus zum objektiven bildet die (Kantsche) Lehre, daß im An sich der Dinge der Grund zu den phänomenalen Bestimmtheiten der Außendinge zu suchen ist, ohne daß dieses An sich irgendwie erkennbar oder auch nur begrifflich bestimmbar ist; selbst das eigene Ich können wir nur als Erscheinung, nicht als An sich erkennen (Agnostischer

Phänomenalismus). Hingegen hält der „objektive Phänomenalismus" im engsten Sinne das An sich der Dinge mindestens für begrifflich bestimmbar, und er anerkennt auch entschiedener das „Gegründetsein" der phänomenalen Verknüpfungsformen im An sich. Während nach dem halb subjektiven, agnostischen Phänomenalismus die Kategorien rein immanente Gültigkeit haben, enthalten nach der „objektivistischen" Form des Phänomenalismus die Kategorien wenigstens einen Mit-Bezug oder Hinweis aufs Transzendente, und auch die Anschauungsformen, Raum und Zeit, sind durch die „Ordnung" des Transzendenten mit bedingt.

2. Den Ideal-Realismus lehren implicite verschiedene Vertreter einer spiritualistischen Weltanschauung, zu denen man schon Plotin rechnen kann, insofern nach ihm in allem Sein *λόγοι* mit eigener Aktivität wirken. In neuerer Zeit bestimmen Geulincx, Burthogge, Brooke u. a. die Außendinge als Erscheinungen, bevor Leibniz, der Begründer des neueren Spiritualismus, den Ideal-Realismus als objektiven Phänomenalismus formuliert. Die Raumdinge sind ihm als Objekte sinnlich vermittelter Erkenntnis nur „verworrene Vorstellungen", welche, durch begriffliches Denken verarbeitet, auf an sich unkörperliche, unausgedehnte Monaden hinweisen. Das Körperliche ist wohlgegründete Erscheinung, „phénomène bien fondé" (phaenomenon bene fundatum; vgl. Opera, ed. Erdmann, p. 269, 440, 445, 693, 719). Der Raum ist an sich eine Ordnung des Zusammenseins (l. c. p. 461). Nach Maupertuis leben wir in einer Welt, „où rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons" (Lettres philos. 1752). Und Bonnet erklärt (im Sinne Lockes): „L'essence réelle de l'âme nous est aussi inconnue que celle du corps" (Ess. de Psychol. ch. 26).

Wo Kant sich gegen den Vorwurf eines extremen Idealismus implicite und explicite verwahrt, da lehrt er deutlich einen „agnostischen" Phänomenalismus, demzufolge das gänzlich

unerkennbare „Ding an sich“ eine Voraussetzung, wenn auch nicht den Gegenstand objektiver Erkenntnis bildet und wonach die phänomenalen Bestimmtheiten im Transzendenten einen „Grund“ haben. Erscheinung kann nicht ohne etwas sein, was da erscheint (Krit. d. rein. Vern. Vorrede zur 2. Ausg., Kehrbach S. 23), muß ein „Korrelat“ an sich haben (a. a. O. S. 57). Der „Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen“ liegt in etwas „Übersinnlichem“. Die Dinge an sich „geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben“ (Über eine Entdeck. . . ., Kleinere Schriften, Kirchmannsche Bibl., S. 35 f.)[1]) Erscheinungen haben „Gründe“, die nicht Erscheinungen sind (Krit. d. rein. Vern. S. 431). Die Raumdinge sind „Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht“ (Prolegomena, § 13). Der Raum ist als solcher nur Form der Erscheinung, hat aber einen „Grund“ im An sich (Über eine Entdeck. . . ., S. 26 ff.; Üb. d. Fortschr. d. Metaphys. S. 106 ff.) Wir können von den Dingen an sich nichts wissen, weil die Formen unseres Anschauens und Denkens nicht für sie, sondern nur für unsere

---

[1]) Da nach Kant die Kategorie der Kausalität nur empirischer Anwendung fähig ist, nicht für das Ding an sich gelten soll, so hat man (G. E. Schulze, Jacobi u. a.) eine Inkonsequenz in der Annahme gesehen, daß die Dinge an sich uns das Material der Empfindungen durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit verschaffen. Diese Inkonsequenz ist vielleicht so zu beseitigen, wie u. a. Simmel dies versucht: „Die Beziehung des Dinges an sich zum Subjekt ist auschließlich von der Seite des Subjekts her erfaßt. Wie sich jenes Äußere auch an sich verhalten möge: die Bedeutung dieses Verhaltens für uns kann nur als Verursachung von Empfindung ausgedrückt werden, dies ist unser Anteil an dem Verhältnis zwischen uns und ihm. Wir meinen, wenn wir sie als Ursache bezeichnen, gar keine Beschaffenheit oder Verhalten von ihnen, sondern von uns; indem der Charakter gewisser Vorstellungen, rein innerlichen Kennzeichen nach, als Bewirktheit auftritt, ist die ihnen äußere Ursache ein bloß von ihnen her konstruiertes Korrelat (Kant S. 61).

Erfahrungsinhalte als Bedingungen derselben gelten, ohne diese Formen aber objektive Erkenntnis nicht möglich ist. Jedoch können wir die Existenz eines An sich denken, als Grenzbegriff eines „Noumenon" aufstellen.

Ideal-realistisch (bezw. real-idealistisch) lehren Weishaupt, Bouterwek, Schelling, Hegel, Schleiermacher, H. Ritter, Trendelenburg, Fries, Beneke, Genovesi u. a. Nach Herbart entsprechen den phänomenalen Bestimmtheiten Verhältnisse im Reiche des an sich seienden „Realen", deren gegenseitige „Störungen" und „Selbsterhaltungen" sowie „Ordnungen" im räumlichen Sein der Dinge zur Erscheinung gelangen (Lehre vom „objektiven Schein"). Nach Schopenhauer liegt den Dingen als Erscheinungen ein „Wille zum Leben" als An sich zugrunde, der aber jenseits der Anwendungsmöglichkeit der Anschauungs- und Denkformen liegt. Als ein „Zeichensystem" für die Verhältnisse der an sich unbekannten Dinge an sich betrachten Helmholtz (Die Tatsachen in der Wahrnehm. S. 39), F. A. Lange (Gesch. d. Material. II³, 49) u. a. die Objecte. Als objektive Erscheinung eines Dings an sich (Absoluten) fassen in verschiedener Weise W. Hamilton, Hodgson, Mansel, Spencer, Bahnsen, Deussen, Liebmann, Noiré, Hamerling, Bilharz, Martineau, Ladd, Dilthey, Höffding, B. Erdmann, Paulsen, Volkelt, Stumpf, Runze, Riehl, G. Thiele u. a. die Außenwelt auf. Nach Lotze erkennen wir die Verhältnisse der Dinge symbolisch, deren An sich geistiger oder geistartiger Art ist. Ideal-realitisch lehren E. v. Hartmann, Busse, Erhardt, Külpe, Uphues u. a., ferner J. H. Fichte, Ulrici, Fortlage, Carriere, Planck, Caspari, Struve, Dorner, Runze, Jodl, Dilles (Weg zur Metaphys. I, 114 ff.) u. a., Wundt (Log. I², 549, 552, 555; Syst. d. Philos.² S. 143 ff.), Fechner, Paulsen, Boutroux, Luquet, Heymans u. a. Spiritualistisch bestimmen das Wirkliche, außer den letztgenannten auch Lachelier, Bergson, Fouillée, L. Ferri, James, J. Ward, Ladd u. a. — Nach R. Wahle liegen den „Vorkommnissen", aus denen sowohl die Außendinge als auch das Ich sich zusammensetzt, un-

erkennbare „Urfaktoren“ zugrunde (Das Ganze d. Philos. S. 74 ff.; Über d. Mechanism. d. geist. Leb. S. 34 ff.). „Es gibt nicht Materie und es gibt nicht Geist, sondern nur Urfaktoren und flächenhafte Vorkommnisse, Urprodukte.“ „Wo immer dein Leib steht oder lagert, wie immer dein Sinn gerichtet ist, so entsprechen ihm verschiedene Zustände in der Urfaktoren-Kraft-Welt“ (Üb. d. Mech. S. 37). Die phänomenale Welt ist real, aber „unkräftig“, und sie gleicht in nichts der allein wirksamen transzendenten Welt, von der es kein Wissen gibt (a. a. O. S. 42 ff.). Da es kein selbständiges „Subjekt“ gibt, so ist die phänomenale Welt nicht eigentlich „Vorstellung“, sondern „Vorkommnis“ schlechthin (a. a. O. S. 48). — L. W. Stern gibt die Grundzüge einer „personalistischen“ Erkenntnistheorie, nach welcher die phänomenale Welt Erscheinung aktiver, sich selbst erhaltender, durchsetzender, zielstrebiger Einheiten ist, aus deren Relationen sich das „Sachliche“ ergibt. Die „personalen“ Einheiten sind individuelle, wirksame Substanzen (Person und Sache I S. 96 ff. 120 ff.).

Während also manche Vertreter des Ideal-Realismus sich mehr dem Idealismus zuwenden, tendieren andere mehr nach dem Realismus oder sie sind „Agnostiker“.[1]

3. Die Berechtigung einer ideal-realistischen Lösung des Realitätsproblems, mag sie nun diese oder jene Form annehmen, haben wir eigentlich schon in dem früher Ausgeführten dargetan. Die partielle Wahrheit des Idealismus, nämlich die durchgängige Bezogenheit der Objekte äußerer Erfahrung auf ein Subjekt oder Bewußtsein, haben wir anerkannt. Es ist kein Grund da zur Annahme, daß dasjenige, was in seiner Beschaffenheit von der Organisation und Gesetzlichkeit eines erkennenden Subjekts in dem Sinne abhängt, daß es ein solches Subjekt zum notwendigen

[1] vgl. Ueberweg, Über Idealismus, Realismus u. Ideal-Realismus, Zeitschr. f. Philos. Bd. 34, 1859.

Korrelat hat, auch noch einmal unabhängig vom Erkennen existieren soll. Alles, was wir von den Objekten sinnlich vermittelter Erfahrung aussagen können, führt, erkenntniskritisch analysiert, auf Daten zurück, die einem „Bewußtsein überhaupt“ angehören, auf qualitativ verschiedene Bewußtseinsinhalte und auf Formen der Verknüpfungsweise derselben. Während für den naiven Realismus das sinnlich Wahrgenommene und dessen „Form“ einen Inbegriff von „Eigenschaften an sich“ bildet, erkennt die Reflexion die Idealität dieser Eigenschaften. Dadurch werden sie aber keineswegs zu subjektiv-individuellen Illusionen oder dergl., sondern sie bleiben nach wie vor Eigenschaften, Eigenheiten der Dinge, nur mit der Einschränkung, daß sie erst und nur in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung auftreten. Für den Ideal-Realismus sind die Bestimmtheiten, welche die methodisch geleitete Erfahrung an den Objekten entdeckt, aktuelle und mögliche Wirkungen der Dinge aufeinander und immer auch aufs erkennende Subjekt, ohne welches sie reine Wirkungsmöglichkeiten bleiben, denen an sich ein ganz anders beschaffenes Geschehen zugrunde liegen mag. Diese Eigenschaften bilden in ihrer Gesamtheit ein Zeichensystem für Wirksamkeiten, Wirkungsmöglichkeiten, Relationen des Transzendenten, welche durch es in der dem erkennenden Subjekt gemäßen, also in einer symbolischen Art zur Objektivation oder Apparenz gelangen.[1] Die Abhängigkeit der phänomenalen Qualitäten der Objekte vom Subjekt bedeutet nicht die alleinige Bedingtheit derselben durch das letztere. Das Gesetz der „spezifischen Sinnesenergie“, welches seit Joh. Müller verschiedentlich modifiziert wurde — durch Helmholtz, Wundt[2]) u. a. — läßt durchaus

---

[1]) vgl. Helmholtz, Vortr. u. Red. I⁴, 393; B. Erdmann, Die Axiome d. Geometrie, S. 83f.; Riehl, Zur Einführ.² S. 64.

[2]) vgl. J. Müller, Handb. d. Physiol. d. Sinne 1837, I, 261; Zur vergleich. Physiol. d. Gesichtssinn, 1826 S. 45, 52ff.; Helmholtz. Physiol. Opt.² S. 233; Vortr. u. Red. I⁴, 98ff., 296ff.; Riehl, Philos. Kritic. II 1 52ff.; Jodl, Lehrb. d. Psych. S. 182ff.; Wundt, Grundr. d. Psychol.⁵ S. 52ff.

die Annahme zu, daß die Qualitäten der Sinnesdaten von den „Reizen", d. h. letzten Endes den Wirklichkeitsfaktoren selbst mitbestimmt werden. „Außer quantitativen oder meßbaren Wirkungen müssen die Dinge auch qualitative Wirkungen austauschen, so gewiß es spezifische Empfindungen gibt, und die Empfindung stellt sich uns als die vollendete Entwicklung der Beschaffenheit der Reize dar; sie ist durch die Beschaffenheit der Sinne mitbestimmt, aber nicht durch diese allein erzeugt" (Riehl, Zur Einf. i. d. Philos. d. Gegenw.[2] S. 69f.), „alles spricht demnach dafür, daß die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden Reizungsvorgänge bedingt ist, und daß die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der physikalischen Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen" (Wundt, Grundr. d. Psychol.[5] S. 54). Es besteht in der Tat ein „Parallelismus der Empfindungsunterschiede und der physiologischen Reizunterschiede" (a. a. O. S. 55). Unter den physikalischen „Reizen" verstehen wir die in der Form räumlicher Anschauung als Bewegungen oder Energien bestimmten, symbolisierten Wirklichkeitsfaktoren, auf deren Einflüsse hin das erlebende Subjekt in bestimmter Weise reagiert, so aber, daß es genötigt ist, sich nach den Differenzen der Reizeinflüsse zu „richten", sich ihnen anzupassen und dadurch in ein konstantes Reaktionsverhältnis zu ihnen zu treten. Die Bewegungen und Energien sind nicht an sich bestehende Vorgänge, sondern objektive, begrifflich bestimmte Erscheinungen der „Reize an sich", deren „Innensein" sie für das Erkennen der Naturforschung vertreten.[1]) Sie können nicht selbst die „Reize an sich"

[1]) „Wenn wir . . . sagen, daß den Empfindungen Bewegungen entsprechen, so ist dies so zu verstehen, daß ihnen Vorgänge entsprechen, welche den äußeren Sinnen, Tastsinn und Gesicht, als Bewegungen erscheinen und in der Vorstellungsweise dieser Sinne als Bewegungen gedacht werden müssen. Auch die Bewegung fällt noch in die Erscheinungswelt hinein" (Riehl, Philos. Kritiz. II[2], 37). So auch schon Kant.

bedeuten, weil sie als etwas Physisches nicht Verursacher oder Auslöser der Empfindungen als eines Psychischen sein können. Gemäß dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität und dem Gesetz der Erhaltung der Energie, welche beiden Grundsätze eine apriorische Wurzel haben, können physische Geschehnisse immer nur wieder physische Wirkungen und Ursachen haben.[1]) Es gibt daher keine Wechselwirkung zwischen Geistigem und Körperlichem, sondern einen „psychophysischen Parallelismus", der sich metaphysisch auf einen identitätsphilosophischen Monismus zurückführen läßt. Wir sehen hier methodologische Prinzipien die für die Phänomenalität der äußeren Erfahrungsobjekte sprechenden Argumente gewichtig unterstützen; ein Umstand, der bislang vernachlässigt wurde.

4. Nicht bloß die qualitativen, auch die quantitativen Bestimmtheiten der Außendinge müssen im An sich der Wirklichkeit einen „Grund" haben.[2]) Von der individuell variierenden

[1]) vgl. meine Schrift „Leib und Seele" S. 138ff.

[2]) Nach Riehl sind die Anschauungsformen „empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewußtsein, wie für die Wirklichkeit selber gültig ist" (Philos. Krit. I 2,73). Wundt erklärt: „Die Raumanschauung kann, als eine Ordnung der Empfindungen, die von unserem Bewußtsein nach psychologischen Gesetzen vollführt wird, nicht die objektive Ordnung der Dinge selbst sein. Gleichwohl kann ihr nicht bloß die Bedeutung einer subjektiven Anschauungsform zukommen, welcher die objektive Wirklichkeit in nichts entspräche. Vielmehr weist schon der äußere Zwang, durch welchen unser Bewußtsein genötigt wird, die Dinge in eine räumliche Ordnung zu bringen . . ., auf objektive Bestimmungsgründe hin, unter deren Einfluß jene Anschauung gebildet wird." Das An sich des Raumes (der „objektive Raum", analog dem „intelligiblen Raum" Herbarts) ist „die regelmäßige Ordnung eines Mannigfaltigen, das aus einzelnen selbständig gegebenen realen Objekten besteht". Raum und Zeit sind „subjektive Rekonstruktionen" der Ordnung der Dinge selbst (Log. I², 506ff.; Syst. d. Philos.,² S. 140; Philos. Stud. X, 114; XIII, 355). Vgl. Baumann, Deutsche u. außerdeutsche Philos. d. letzten Jahrzehnte S. 529. Nach Liebmann müssen die Anschauungsformen in der transzendenten Seinsordnung wenigstens einen Grund haben.

einzelnen Raumvorstellung ist der mathematisch-physikalische Raum zu unterscheiden, der durch begriffliche Verarbeitung des Formalen der Anschauung gewonnen wird. Aber auch der objektive (absolute) Raum des Physikers ist bei aller überindividuellen „empirischen Realität" kein Ding an sich noch die Eigenschaft eines solchen. Gleichwohl ist anzunehmen, daß das Subjekt in der Entwicklung seiner Raumvorstellung sowie in der begrifflichen Fixierung der Raumstellen durch die Verhältnisse der transzendenten Faktoren mitbedingt ist, daß den Differenzen räumlicher Bestimmtheiten „intelligible" Verhältnisunterschiede entsprechen, irgendwelche Differenzen der „Ordnung" der Wirklichkeitsfaktoren, des „Zusammen" dieser (Herbart), einer Ordnung, die mit räumlicher Ausdehnung nichts zu tun hat, wohl aber eine Bedingung des Auftretens einer solchen für ein Bewußtsein überhaupt ist (Liebmann). Es muß, wie Helmholtz es ausdrückt,[1]) „topogene" Momente im An sich der Dinge geben, aus welchen die Verschiedenheit der räumlichen Gestalten und die Konstanz bestimmter Anordnungsmöglichkeiten und -Notwendigkeiten entspringt. Der Fehler des reinen Realismus ist es nur, diese topogenen Momente selbst räumlich zu bestimmen, während doch das Eigentümliche der Ausdehnung überhaupt ein erkennendes Bewußtsein voraussetzt und die Form der Anordnung von Erfahrungsinhalten ohne solche Inhalte nicht bestehen kann. Das Räumliche ist keine Eigenschaft des an sich Seienden, sondern höchstens eine Form, unter der uns Verhältnisse der transzendenten Faktoren erscheinen, es ist symbolischer Art wie das Qualitative der Wahrnehmung.[2]) Die Dinge sind räumlich erst

[1]) Vortr. u. Red. II, 403. „Es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir Raum nennen; es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Zeit kennen" (Spencer, Psychol. I, § 95, S. 238, Ausg. von Vetter). Vgl. Herbart, Allgem. Met. II, 199ff. (Lehre vom „intelligiblen Raum"); Lotze, Log. S. 521; Mikrokosm. I², 258f., III², 487ff.

[2]) „Die räumliche Erscheinung der Welt ist nicht schon fertig durch

und nur in Beziehung auf ein erkennendes Subjekt; in solcher Beziehung aber sind sie allgemein und notwendig räumlich, und es ist für uns undenkbar, daß Dinge sich der äußeren, sinnlich vermittelten Erfahrung anders als räumlich darstellen könnten, wir müssen alle Gegenstände möglicher Erfahrung in der Raumform vorstellen und denken, sollen sie überhaupt solche Gegenstände werden und sein können. Ebenso müssen wir alles Geschehen, alle Veränderung als zeitlich vorstellen und denken, ohne deshalb die Zeit als an sich existierend setzen zu können. Nur der Schluß ist gestattet und notwendig, daß es so etwas wie chronogene Momente im An sich gibt, d. h. Bedingungen, welche uns nötigen, eine bestimmte Zeitordnung herzustellen, analog der räumlichen Ordnungsnotwendigkeit. Ebenso könnte man von kinematogenen und arithmogenen Momenten sprechen, als Gründe für die Bestimmtheiten der Bewegung und der Zahl. Und ebenso muß es „hylogene" Momente (Helmholtz) geben, welche die Erscheinung der Dinge als Körper, als materielle Substanzen bedingen. Unabhängig von aller Wahrnehmung muß es also im An sich der Dinge Bedingungen geben, welche im Vereine mit einem hinzukommenden erkennenden Subjekt die Dinge als ausgedehnte, bewegte, körperliche Objekte, also als Raumdinge erscheinen lassen.[1]

Bestehen der intellektuellen Ordnung zwischen den Dingen; sie wird erst fertig durch die Einwirkung dieser Ordnung auf diejenigen, denen sie erscheinen soll" (Lotze, Mikrok. I², 498).

[1] „Wir dürfen sagen, das sinnfällige Sein vertritt in der Vorkommnis-Welt das von den Sinnen unabhängige Dasein." „Die flächenhafte Erde war nicht, wenn nicht Sinne waren; aber auch ohne Sinne war etwas, und dieses unbekannte Etwas hat irgend einen Konnex zu dem, was beim Dasein von Sinnen die flächenhafte Erde bildet" (R. Wahle, Üb. d. Mechanism. d. geist. Leb. S. 57). „Wir können uns ganz legal vorstellen, daß etwas ist und wirkt, was uns nie vorkommt. Aus dem für mich Seienden kann ich sicher durch Subtraktion die Abstraktion eines ohne mich, nicht für mich, an und für sich Seienden gewinnen" (a. a. O. S. 59). „Wir sehen in der sinnfälligen, phänomenalen Welt, wie ein körperliches Objekt das andere von sich ausschließt. Nun dürfen wir ja nicht annehmen, daß in der nicht sinnfälligen Welt Körper-

Die Körper und ihre Eigenschaften sind, wie Leibniz es richtig ausdrückt, „phaenomena bene fundata“, Erscheinungen, die im An sich ein „Fundament“ haben,[1] gesetzliche Zusammenhänge möglicher Erfahrungsinhalte, die aus dem Zusammenwirken des Subjekts mit transzendenten Faktoren entspringen. Erst die Setzung solcher Faktoren macht die Bestimmtheit und Einzelgesetzlichkeit der Erfahrungsinhalte begreiflich, ohne daß es künstlicher und dabei doch unzureichender Hypothesen bedarf. Der Leibnizsche Satz: „La source de la mécanique est dans la métaphysique“ erfährt seine erkenntniskritische Auslegung dahin, daß die mechanisch-energetische Welt des Naturforschers zwar nicht das Reich der Dinge an sich oder das Abbild dieser ist, wohl aber als wohlgegründete Erscheinung eines an sich übermechanischen oder überenergetischen Seins aufzufassen ist. Das Materielle ist von empirischer Realität, es ist „methodisch“ notwendig, die Mannigfaltigkeit der Qualitäten und Ereignisse in der Außenwelt auf meßbare, räumliche, kinetische oder energetische Relationen zu „reduzieren“, aber man muß immer im Auge behalten, daß dieses methodisch erarbeitete Weltbild nicht schon die volle und absolute, die für sich seiende und von unserer geistigen Verarbeitung unabhängige Wirklichkeit ist, welche erst Erkenntniskritik und Metaphysik, ihrem Prinzipe nach wenigstens, bestimmen können.

lichkeit existiere. Aber dennoch dürfen wir annehmen, daß auch dort die Faktoren, welche die Repräsentation unserer Körper bilden, irgendwie sich gegeneinander ausschließen, daß sie ihre relative Individualität nicht beständig aufgeben werden. Wir müssen schließen, daß die Dinge ihre Gleichungen nicht beständig verlieren werden, daß sie nicht immer sich gegenseitig das Feld räumen werden, denn sonst wären sie ja und wären auch immer nicht, daß sie vielmehr eine Selbstbehauptung besitzen, daß sie eine gewisse Renitenz besitzen“ (a. a. O. S. 600; vgl. S. 67f.).

[1]) „Jeder Körper, jede Bewegung, jede Veränderung in unserer Außenwelt, alles, was wir je wahrnehmen, ist selbstverständlich durch jene Welt der Dinge an sich veranlaßt; alles das sind Hinweise auf sie.“ Der Raum ist „die mehr oder weniger inadäquate Erscheinung der Ordnung der Weltdinge“ (Dilles, Weg zur Met. I, 114f.).

5. Ebenso wie die Anschauungsformen bedürfen die Kategorien eines empirischen Inhalts, um objektive Anwendung finden zu können. Ohne solchen Inhalt sind sie, darin hat Kant vollkommen recht, leer und untauglich zur Erkenntnis. Einheit, Substantialität, Kausalität u. dergl. sind zunächst nichts anderes als Formen möglicher Erfahrungsinhalte, die sie zu festen objektiven Einheiten machen, nicht Bestimmtheiten des An sich der Dinge. Das ist aber cum grano salis zu verstehen. Wir meinen, daß der substantiale Zusammenhang von Erfahrungsinhalten, den wir als Körper oder Materie bezeichnen, ebenso wenig an sich besteht, wie der Kausalnexus zwischen Phänomenen der Raumwelt. Ohne den phänomenalen Inhalt ist die Form der Erscheinung ein abstraktes Gebilde, das zu hypostasieren nicht gestattet sein kann. Jene Substantialität und Kausalität oder „Kraft", welche wir von Objekten äußerer Erfahrung aussagen, kann nicht noch einmal, als Prädikat der Dinge an sich, Existenz haben, kann nicht vom Transzendenten gelten. Transzendiert darf nichts werden, was seiner Eigenart nach immanent-phänomenalen Charakter hat. Aber wie dem Raume, der Bewegung, der Zahl etwas im An sich der Dinge „entsprechen" kann, so darf man mit Fug annehmen, daß der phänomenalen Substantialität und Kausalität und allem, was daraus deriviert, etwas „Intelligibles" im An sich entspricht, nämlich dasjenige, was von der Eigenschaft der Objekte, möglicher Erfahrungsinhalt zu sein, unabhängig ist. Sich als Einheit setzen und erhalten, eine relative Permanenz haben und durch sein Tun anderes beeinflussen, das sind solche Eigenschaften. Die transzendenten Faktoren können sehr wohl einheitliche und konstante „Gründe" von Veränderungen sein, analog dem eigenen Ich des Erkennenden, das sich im Denken, Wollen, Handeln, unmittelbar, unabhängig von der sinnlich vermittelten Erfahrung und deren Formen als kraftvolles, einheitliches, permanentes Agens erlebt, auch wenn es sich nicht zum Objekt einer Reflexion macht. Das

Subjekt-Sein weist Merkmale auf, welche schon das naive Denken in und mit den Kategorien auf das Transzendente bezieht, und die Erkenntniskritik kann diese Setzung von Subjekten und Subjektmomenten als An sich der Dinge nur gut heißen. Die Kategorien haben nicht bloß eine objektivierende, sondern auch eine „hypostasierende" Funktion, sie sind, weit entfernt die Erfahrung zu verfälschen oder den Weg zum An sich der Dinge zu verrammeln, geradezu das Mittel der Setzung des Transzendenten. Der kritische Gebrauch der Kategorien bewahrt aber vor der Verwechselung der durch den Erfahrungsinhalt bedingten phänomenalen Substantialität und Kausalität mit dem reinen Gehalte der Kategorie, nämlich mit dem Subjektsein und Grund-sein als denjenigen Momenten, welche allein aufs Transzendente bezogen werden dürfen. In der phänomenalen Daseinsweise gibt es Substanzen nur als konstante Zusammengehörigkeiten empirischer Inhalte, und Kausalität nur als mathematisch bestimmbare „Abhängigkeit" solcher Inhalte voneinander.[1]) Lebendige, aktive Tätigkeit eines absoluten Selbst-Seins ist im Phänomenalen nicht zu

---

[1]) Ursachen im empirischen und im metaphysischen Sinne unterscheidet Fr. Schultze, Philos. d. Naturwissensch. II, 356f. — Von einem „intelligiblen Grund" der Erscheinungen, der als „causa noumenon" von der phänomenalen Ursache zu unterscheiden ist, spricht auch Kant. Seine Lehre vom „intelligiblen Charakter" läßt sich, in modifizierter, des Mystischen entkleideter Form und konsequent durchgeführt, für die Konstituierung des Begriffes der absoluten Wirklichkeit, des „An sich" der Dinge verwerten, wie es in meiner „Krit. Einf. in d. Philos." geschehen ist. „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann, so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt" (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl., Ausg. von Valentiner S. 473; vgl. S. 479).

finden, denn auch die physikalische „Kraft" oder Energie ist nur ein Beziehungsbegriff. Hingegen finden oder setzen wir uns im unmittelbaren Erleben als wahrhaft tätige und reagierende Subjekte, und es spricht alles dafür, nichts dagegen, daß auch allem fremden Objekt-sein ein analoges Subjekt-sein mit analogem Verhalten zugrunde liegt, das eine Mitbedingung der Erscheinung der Dinge als körperliche Substanzen und der Geschehnisse als kausale Abfolgen ist. Nur muß man bei der „Hypostasierung" der Subjekt-Momente genau auf die „Kriterien" der Erfahrung[1]) achten, welche dazu in dieser oder jener Weise motivieren, im Unterschiede von dem rohen Antropomorphismus und Animismus des „Wilden", der zwischen Organischem und Anorganischem noch nicht recht zu unterscheiden vermag und der viel mehr als die formalen Subjekt-Momente in die Dinge introjiziert. Vor allem „Fetichismus" wird man sich hüten müssen, freilich aber nicht nach Art des Positivismus meinen, daß es schon fetichistisch ist, die objektivierende und transzendierende Funktion der Kategorien als legitim zu betrachten. Der Grundsatz, physische Erscheinungen wieder aus physischen Erscheinungen naturwissenschaftlich zu erklären, muß auch der Einsicht gegenüber aufrecht erhalten bleiben, daß erkenntnistheoretisch-metaphysisch der gesamte Komplex objektiver Erscheinungen erst Sinn und Bedeutung erhält, wenn er auf die Innerlichkeit und Regsamkeit transzendenter Faktoren als letzter Gründe oder Prinzipien des Phänomenalen denkend zurückgeführt wird. Sind auch, wie Kant es dargetan hat, diese Faktoren nicht selbst das Objekt der sinnlich vermittelten Erkenntnis, so sind sie doch Bedingungen solcher Erkenntnis und müssen als solche in Rechnung gezogen werden, aber stets so, daß die in sich geschlossene Kette phänomenaler Geschehnisse nirgends und niemals durchbrochen wird, zum Unterschied von den älteren spekulativen Welt-

---

[1]) Vgl. L. W. Stern, Person u. Sache I, 126 ff., der diesen Umstand scharf betont.

konstruktionen. Hier, wie auch in manchem anderen kann Leibniz uns Erzieher sein. Mit ihm muß man z. B. die metaphysischen „primären“ Kräfte von den phänomenalen Kräften und Energien unterscheiden, welche schon Folgen, Derivate, Objektivationen, jener sind, nicht die transzendenten Faktoren, nicht die Aktivitäten an sich selbst.[1])

6. Selbst wenn das Subjekt sich selbst nicht so, wie es an sich besteht, erfassen könnte, sondern nur, wie Kant meint, durch eine Art „inneren Sinn“ als Erscheinung,[1]) bliebe immer noch die Berechtigung, den Außendingen ein Subjekt-Sein, gleichwertig dem des eigenen Ichs, zuzuschreiben. In gewissem Maße ist es ja auch richtig, daß die „innere Wahrnehmung“ unser Wesen nicht voll und adäquat erfaßt. Erstens zeigt uns diese innere Wahrnehmung stets nur Momente der Ich-Totalität, niemals diese als solche, zweitens bedarf sie, um Erkenntnis zu werden, des Urteils, und dieses kann, sofern es sich um mehr als augenblickliche Zustände und Aktionen des Ichs handelt, sehr wohl irren, ist also insofern nicht durchweg von absoluter Evidenz, wie gegenüber Brentano u. a. Külpe, Husserl (Log. Unters. I, 122) u. a. mit Recht betonen. Das Subjekt als solches ist keineswegs identisch mit den Bruchstücken, in

---

[1]) Vgl. Nietzsche, Ww. XV, 296 ff.; R. Wahle, Üb. d. Mechanism. des geist. Leb. S. 61 ff.

[1]) Nach Kant gibt der innere Sinn „keine Anschauung von der Seele selbst“. „Wenn das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen ..., da es denn sich anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist“ (Krit. d. rein. Vern. S. 72 f.). Vgl. Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinn, 1900. Daß das Transsubjektive nicht direkt im Selbstbewußtsein erfaßbar ist, betont Volkelt (Erfahr. u. Denken S. 531 ff., 542). Vgl. Simmel, Kant S. 62 ff., Ed. v. Hartmann, Kategorienlehre S. 501 ff., Drews, Das Ich S. 132.

welchen es sich als Objekt momentaner innerer Wahrnehmung jeweilig apperzipiert, es ist eine einheitliche, mit sich identisch bleibende, aktiv-reaktive Einheit, die sich als solche erst voll im stetigen Zusammenhange des Erlebens setzt, erhält und zugleich unmittelbar weiß. Dennoch gibt es keinen „inneren Sinn“, wie Kant ihn versteht, keine spezifische, rein passive Aufnahmsfähigkeit für die Tatsachen des Seelenlebens. Die Seele ist eben nicht als eine Substanz oder als Ding an sich jenseits des Bewußtseins aufzufassen, die sich selbst unbekannt ist, sondern „Seele“ ist das im Bewußtseinszusammenhange selbst sich als Einheit Setzende und Erhaltende, sie ist identisch mit dem individuell verschiedenen und generell gleichartigen Subjektmoment des Bewußtseins. Das Wesen der „Seele“ jedenfalls aber, der Geistigkeit besteht im Bewußtsein, im Erleben selbst, im stetigen Zusammenhange des Denkens, Fühlens, Wollens, in Aktionen, die in Bewußtseinszusammenhängen bestimmter Art unmittelbar, ohne „Sinn“ erlebt werden. Mit jedem deutlich abhebbaren Bewußtseinsvorgang ist implicite ein primäres „Wissen“ um diesen Vorgang gegeben, es ist ihm immanent, ist gar nicht von ihm abtrennbar, sondern konstituiert und charakterisiert jedes psychische Geschehen, das überhaupt aus der Masse von Bewußtseinsdispositionen heraustritt. Es ändert nichts an dem psychischen Erleben, aber auch das Urteil der inneren Wahrnehmung und das der Erinnerung an psychische Vorgänge modifiziert das Wesen des Psychischen nicht.[1]) Das Bewußtsein und dessen „Einheitspunkt“, das Subjekt, kann nicht bloßer Bewußtseinsinhalt oder Erscheinung sein. Dazu wäre ein weiteres Bewußtsein notwendig, für welches es Inhalt oder Erscheinung wäre, und das führt ins Unendliche.[2]) Der Begriff des Bewußtseinsinhalts wie

[1]) vgl. Beneke, Lehrb. d. Psychol. § 129; I. H. Fichte, Psychol. I, 189; Ueberweg-Heinze, Welt- u. Lebensansch. S. 29 ff., 35; Brentano, Psychol. I, 119; Wundt, Vorles. üb. d. Menschen- u. Tierseele² S. 495; Philos. Stud. X, 101, XII, 42, 81 f.

[2]) Wie schon G. E. Schulze (Psych. Anthropol.² 1819 S. 116) bemerkt.

der der Erscheinung setzt ein Bewußtsein, ein Subjekt voraus; was Bedingung und Konstituente einer Erscheinungsmöglichkeit ist, kann nicht selbst Erscheinung sein.[1]) Etwas ist ja erst und nur dadurch Erscheinung, daß es in ein Bewußtsein und dessen Formen eingeht, es kann also der Apparat, durch den Phänomenalität bedingt ist, nicht selbst phänomenal sein, es müssen die Akte, in welchen das Subjekt sich unter anderen setzt und durch welche es den „Stoff" der Wahrnehmung zu objektiven Zusammenhängen phänomenaler Art verarbeitet, überphänomenal[2]) sein, soll ein fester Punkt der sein, von welchem das Erkennen und Gestalten ausgeht, und dem Phänomenalismus nicht der Boden untergraben werden, auf dem er steht.[3]) Der Satz: alles ist meine Vorstellung, ist falsch. Das Subjekt, wie es im Zusammenhange von Aktionen und Reaktionen, als „stellungnehmende" wollende Einheit sich darlebt, hat Vorstellungen, übt eine vorstellende Tätigkeit aus, ist aber nicht selbst Inhalt einer Vorstellung, sondern Bedingung alles Vorstellens und als

---

[1]) vgl. Bergmann, Vorles. üb. Metaphys. S. 190 ff.; Unters. üb. Hauptpunkte d. Philos. S. 336; L. Busse, Geist u. Körp. S. 28 ff.

[2]) Nach Kant bin ich meiner selbst in der „synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption" bewußt, „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin". Mein Denken ist nicht Erscheinung, aber ich kann mich nicht erkennen, wie ich bin, nur wie ich mir erscheine. „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst" (Krit. d. rein. Vern. S. 676). „Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann" (a. a. O. S. 437 f.). — Diese Konzession genügt, um die nichtphänomenale Natur des Bewußtseins, der Geistigkeit, des „Innenseins" überhaupt auch für den strengen Kritizisten annehmbar zu machen.

[3]) vgl. L. W. Stern, Person u. Sache I, 113 f.

solche den Formen des Vorstellens nicht unterworfen. Daß das reine Ich keine Erscheinung ist, gesteht übrigens Kant zu, nur kommt bei ihm der überphänomenale Charakter der Ichheit und ihrer Aktionen nicht gebührend zur Geltung.[1] Ob nun das Ich sich in der Wahrnehmung adäquat erkennt oder nicht, ist gleichgültig; sicher ist, daß das Ich um seinen Charakter als Ichheit, Subjekt-Sein, Aktivität weiß und daß diese Aktivität als die Quelle der Kategorien und der Phänomenalität der Objekte nicht selbst bloß ein kategorial verarbeiteter Vorstellungsstoff sein kann. Das Subjekt und sein Verhalten bedeutet demnach das unmittelbar bekannte Muster eines Selbst-Seins, eines An sich. Und wenn es nun die Dinge nach Analogie seiner selbst auffaßt, so anerkennt es in ihnen ebenfalls ein An sich, welches die Prüfung der Erkenntniskritik besteht.[2] Von seiten der Naturwissenschaft ist kein ernstlicher Einwand gegen solche Subjekt-Setzung zu befürchten. Denn die Objekte derselben weisen eine Stufenreihe stetiger Übergänge „höherer" zu „niederen", einfacheren Dingen auf, eine feste, absolut unüberschreitbare Grenze zwischen Organischem und Anorganischem besteht nicht und der Entwicklungsgedanke fordert überdies, daß die Keime und Anlagen zum Organischen irgendwie schon im Anorganischen oder in einem beiden Arten des Seins vorangehenden „Protorganischen", das zugleich ein „Protanorganisches" ist, liegen.[3] Was aber den sicherlich gewichtigen Unterschied spontaner, aktiver Tätigkeit vom Mechanischen anbelangt, so braucht man nur auf die Mechanisierung geistiger Akte durch Wiederholung und

---

[1]) Krit. d. rein. Vern. S. 303 ff.; Üb. d. Fortschr. d. Metaphys. S. 109 ff.

[2]) vgl. Wundt, Log. I², 546 ff.; Syst. d. Philos.² S. 403 ff.

[3]) vgl. Fechner, Die Tagesansicht S. 29 ff.; Zend-Avesta I, Vorred., welcher zeigt, daß zwar eine bestimmte Stufe des seelischen Seins, nicht aber Geistigkeit überhaupt durch ein Nervensystem (bezw. das „An sich" eines solchen) bedingt ist; Heymans, Einführ. in d. Metaphys. S. 297 f.

Übung hinzuweisen, das (relativ) Unbewußtwerden ursprünglich vollbewußter Vorgänge, die aus zusammengesetzten Willensakten zu Triebhandlungen und schließlich zu Reflexhandlungen werden, ohne aber den psychischen Charakter zu verlieren. Das eindeutig-mechanische Geschehen in der Natur läßt sich als Erscheinung eines „mechanisierten" Innenseins auffassen, das allmählich aus ursprünglichen willensartigen Prozessen sich gebildet hat. Die einzelnen Naturgesetze dürfen nicht als selbständige, über den Dingen schwebende Mächte angesehen werden, welche den Dingen ein bestimmtes Verhalten vorschreiben. Vielmehr ist anzunehmen, daß diese Gesetze nichts sind als begrifflich-mathematische Formeln für ein konstant gewordenes, dem Zusammenhange der Welt angepaßtes Verhalten der Dinge selbst, welches, aus ihrer eigenen „Natur" entspringend, unter dem Einflusse der Umwelt allmählich jene feste, unveränderliche Richtung genommen hat, die wir allgemein konstatieren.[1]) Das „Zusammen" der Wirklichkeitsfaktoren determiniert das aus dem eigenen Wesen der Dinge entspringende spezifische Verhalten dieser so, wie es für die Dinge, um mit Leibniz zu reden, „compossibel" ist, wobei der „Anpassung" des Verhaltens oder Reagierens an die Umgebung eine wichtige Rolle zukommt, eine Rolle, die bei den Organismen eine noch dauernde ist, während sie beim Anorganischen beendet erscheint.[2])

---

[1]) vgl. Boutroux, De la contingence des lois de la nature[4], 1902; L. W. Stern, Person u. Sache I. — Fechner meint: „Unzähliges in der Natur, ja wohl alles, was wir von festen an sich unbewußten Einrichtungen und Werken in der Natur bemerken, kann aus dem Gesichtspunkte des Residuums eines dereinst bewußten Prozesses zu betrachten sein, der sozusagen darin erstarrt, kristallisiert ist" (Zend-Avesta I, 292).

[2]) Die weitere Ausführung dieses Gedankens gehört schon in die Metaphysik. Folgenden Passus aus seiner „Kritischen Einführung in die Philosophie" (S. 188 f.) sei noch dem Verfasser anzuführen gestattet: „Wird den Dingen, wie dem nicht gut auszuweichen ist, ein Eigensein zugestanden, ein ‚An sich' als letzte ‚Grundlage' der objektiven Erscheinungen, so muß auch die (von unserem Willen absolut unabhängige)

7. Unser Ideal-Realismus lehrt also die Idealität des „empirisch Realen“, sofern es Objekt äußerer Erfahrung ist, im Sinne „erkenntnistheoretischer Idealität“, d. h. des Bezogenseins auf ein erkennendes Bewußtsein. Er lehrt ferner die „metaphysische Idealität“ des Wirklichen, d. h. den an sich geistigen und geistartigen Charakter der absoluten Wirklichkeit. Endlich betont er die absolute Realität des „Ideellen“, d. h. des Geistigen, des Bewußtseins als Für sich-Sein. Für das Bewußtsein als Für sich-Sein, als aktives Bewußtsein, sind Sein und Bewußtsein identisch, es gibt da keine Spaltung in Sein und Erscheinung, es besteht da nicht ein Ding, das erst zum Objekt gemacht und dadurch erfaßt wird, sondern es ist das Erleben, Erfassen, Objekt-Setzen selbst. Es hat keinen Sinn, von einer bloßen „Idealität“ des Bewußtseins, des Geistigen zu sprechen, denn Idealität bedeutet erkenntnistheoretisch das Bedingtsein durch ein Bewußtsein, durch geistige Faktoren, durch ein Subjekt. Es muß dies wiederholt und nachdrücklich betont werden. Ungeachtet aller Irrtümer, Täuschungen und Unvollkommenheiten der „inneren“ Erfahrung muß aus logischen Motiven die Unmittelbarkeit und Absolutheit des Bewußtseins und Geistigen als solchen, als Prinzip, anerkannt werden. Das

---

Bestimmtheit der phänomenalen Kausalitäten im Transzendenten fundiert sein. Es muß also ein Zusammenhang von Aktionen der ‚Kraftzentren‘ bestehen, den wir als gesetzliche Abfolge der Erscheinungen auffassen, ein Zusammenhang, aus dem zu begreifen ist, daß auf a gerade b und nicht c als Wirkung erfolgt. Man kann sich etwa denken, daß in dem einheitlichen Systeme, welches die ‚Welt‘ darstellt, ein bestimmtes Einzelgeschehen, entspringend der Bestimmtheit eines Wirklichkeitsfaktors, als Reaktion ein bestimmtes anderes Geschehen bedingt, entspringend der Bestimmtheit eines andern Wirklichkeitsfaktors.“ Fassen wir die transzendenten Faktoren (wie Wundt u. a.) als Willensfaktoren auf (Metaphysischer Voluntarismus), so ergibt sich, daß die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens in dem Vereine der Willensfaktoren, in ihrem Zusammenhange zur Welteinheit wurzelt. Die physikalische Kausalität wäre demnach die Erscheinung einer mechanisierten psychischen Kausalität, in welcher der „Wille“ das dynamische Agens bedeutet.

Geistige ist das einzige Sein. das uns nicht bloß als Objekt, sondern als Subjekt vorliegt, und als Subjekt, als Einheit von Denken, Fühlen und Wollen, ist es mehr als Bewußtseinsinhalt und mehr als Phänomen. Für das Subjekt-Sein sind Einheit, Identität, Permanenz, Tätigkeit Momente, die das Sein des Subjekts selbst konstituieren, nicht Bestimmungen, die an dasselbe von außen herangebracht werden. So, wie das Subjekt sich unmittelbar setzt, so ist es auch an und für sich. Dieses Sein des Subjekts kann den Objekten nicht als Erkenntnisinhalten zukommen, sondern die Anwendung der Kategorien der Einheit usw. unterlegt diesen Objekten ein Selbst-Sein mit Prädikaten, die das Subjekt sich selbst zuschreibt. Das Immanenteste ist so der Schlüssel zum Transzendenten, es ist der Stoff, aus dem dieses gewebt ist.[1] Es ist freilich nicht ein absolut unbestimmbares Ding an sich, mit dem sich nichts anfangen läßt, sondern ein „An sich“, welches dem Selbstbewußtsein ein Bekanntes und nur in Beziehung auf das fremde oder „objektivierende“ Bewußtsein ein An sich, ein Jenseit des Erkennens ist. Man kommt so zur Erkenntnis, daß eine überempirische Wirklichkeit existiert und auch gedanklich bestimmbar ist, obwohl es keine Erkenntnis gibt, die nicht ihren Stoff aus der äußeren oder inneren Erfahrung entnimmt. Einer auf empirisch-wissenschaftlicher Grundlage ruhenden Metaphysik ist damit Raum gegeben. Die Möglichkeit einer so beschaffenen Metaphysik, welche die Tatsachen der äußeren Erfahrung durch den Selbstbefund innern, unmittelbaren Subjekt-Erlebens ergänzt, vermag auch ein strenger und reiner Kritizismus nicht abzustreiten; einer

[1]) Kleinpeter bemerkt richtig: „Die Annahme fremder Iche und anderer ichartiger Wesen ist charakteristisch für die Auffassung des gemeinen Mannes und auch theoretisch berechtigt; denn sie erklärt das Unbekannte durch das Bekannte. Hingegen wäre es nicht mehr möglich, mein eigenes Ich zu erklären, denn es gibt nichts Bekannteres mehr, womit ich es vergleichen, wodurch ich es erklären könnte“ (Die Erkenntnistheor. d. Naturforsch. d. Gegenw. S. 31).

„kritischen Metaphysik“ gehört die Zukunft, wenn nicht alle Zeichen trügen.

8. Für den Ideal-Realismus gibt es eine absolute Erkenntnis bezüglich des Formalen des Erkenntnisinhalts und, wenn auch in teilweise weniger exakter und vollständiger Weise, betreffs des Erfahrungsimmanenten als solchen. Soweit aber unsere Urteile sich auf das An sich der Dinge mitbeziehen, ist alle objektive, sinnlich-begrifflich vermittelte Erkenntnis relativ. Und zwar nicht im skeptisch-subjektivistischen Sinne, sondern insofern, als uns das An sich der Dinge nur in jenen Formen zugänglich ist, die sich aus der unableitbaren Relation der transzendenten Faktoren zum erkennenden Subjekt ergeben. Was immer wir von den Dingen mit den Mitteln „äußerer“ Erfahrung erkennen, kann bei aller Allgemeingültigkeit oder Objektivität auf nicht mehr Anspruch machen, als auf symbolische Manifestation der absoluten Wirklichkeit.[1]) Das „Wesen“ der Dinge läßt sich durch die methodische, begriffliche Arbeit der Wissenschaft im Fortschritte der Forschung mit annähernder Bestimmtheit erfassen, aber dieses Wesen darf nicht, wie der Dogmatismus jeder Art es tut, mit dem An sich-Sein der Wirklichkeit verwechselt werden; das methodische An sich, kann man

---

[1]) Nach Dilthey lautet der „Satz der Phänomenalität“: „Gegenstand, Ding ist nur für ein Bewußtsein und in einem Bewußtsein da.“ Der reine Phänomenalismus wird aber durch die lebendige Erfassung des Wirklichen durchbrochen. „Die äußere Wirklichkeit ist in der Totalität unseres Selbstbewußtseins nicht als bloßes Phänomen gegeben, sondern als Wirklichkeit, indem sie wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist. In dem Willensanstoß und Willenswiderstand werden wir innerhalb unseres Vorstellungszusammenhanges eines Selbst inne und gesondert von ihm eines anderen. Aber dies andere ist nur mit seinen prädikativen Bestimmungen für unser Bewußtsein da, und die prädikativen Bestimmungen erhellen nur Relationen zu unseren Sinnen und unserem Bewußtsein: das Subjekt oder die Subjekte selber sind nicht in unseren Sinneseindrücken“ (Einleit. in d. Geisteswiss. I, 469). Der „objektive“ Phänomenalismus also wird nicht durchbrochen.

auch sagen, ist nicht eins mit dem **metaphysischen An sich.**[2]) Von diesem als solchem gibt es keine direkte und adäquate Erkenntnis. Es kann wohl von jedem Subjekt unmittelbar erlebt und begrifflich fixiert werden, aber eine **Erkenntnis der den phänomenalen Geschehnissen in der Außenwelt zugrunde liegenden transzendenten Faktoren ohne Vermittlung symbolischer Formen und Inhalte ist für uns nicht möglich.** Wir müssen uns hier mit einer **analogienhaften** Interpretation des Geschehens begnügen, die aber keineswegs zu verachten ist und die eine Reihe verschiedener Zuverlässigkeitsgrade aufweist, angefangen von der Deutung menschlicher Handlungen bis herab zur metaphysischen Interpretation des universalen Seins und Geschehens. Der „objektive Phänomenalismus", wie wir ihn auffassen, ist also keineswegs ein erkenntnistheoretischer „Pessimismus", von dem etwa H. Lorm spricht,[1]) er bricht nicht alle Brücken ab, die vom Bewußtsein zur Wirklichkeit führen. Denn die erfahrungsimmanente Welt der Außendinge, der Objekte äußerer Erfahrung und deren denkenden Verarbeitung, ist soweit erkennbar, als es die Beschränktheit endlicher Wesen und ihrer Erkenntnismittel überhaupt gestattet, jedenfalls aber in einer Weise, welche in stetig zunehmendem Maße das Scheinhafte und Akzidentielle von dem Wesen, den konstanten, allgemeinen und notwendigen, **konstituierenden** Bestimmtheiten der Dinge unterscheiden läßt. Das Bewußtsein und die Objektenwelt sind deshalb nicht durch eine Kluft getrennt, weil bei aller Unabhängigkeit vom individuell-subjektiven Wahrnehmen oder Erleben die erfahrungsimmanente Außenwelt doch nicht völlig jenseits alles Bewußtseins liegt, weil sie zuletzt auf ge-

---

[1]) In diesem Sinne ist das von Rickert (Grenz. d. Naturerk. I, 1896) Gesagte zu billigen: „Die naturwissenschaftlichen Begriffe sind nicht dadurch wahr, daß sie die Wirklichkeit abbilden, sondern daß sie für die Wirklichkeit gelten. Sobald sie das tun, ist es nicht mehr nötig, daß sie selbst die Wirklichkeit enthalten." Vgl. Lipps, Naturw. u. Weltansch. S. 32f.

[2]) Der grundlose Optimismus. 1894.

formte Materialien des Bewußtseins für ein Bewußtsein, zurückgeführt, ohne deshalb bloßes Bewußtseinsprodukt oder bloßes Subjekterzeugnis zu sein. Es darf nicht übersehen werden, daß auch das Bewußtsein als solches nicht durch das Subjekt allein bedingt ist, sondern in seinem Auftreten und in seiner jedesmaligen Bestimmtheit von Faktoren abhängig ist, die mit dem Subjekt nicht identisch sind. Die Bezogenheit der Objektenwelt auf ein Bewußtsein darf also nicht zu reinem Subjektivismus verführen. Was in bestimmter Hinsicht ein Bestandteil der Außenwelt ist, als solcher als eine feste Stelle in Raum, Zeit, Kausalzusammenhang einnehmend existiert, das ist, mit Bezug auf ein wirkliches oder mögliches Subjekt, Bewußtseinsinhalt oder Bewußtseinsgegenstand. Wir sehen, „Sein" und „Bewußt-Sein" sind zwar begrifflich verschiedene Prädikate oder Charaktere, sie meinen Verschiedenes, bestimmen, ordnen, werten verschieden, aber sie gelten, soweit es sich um Erfahrungsimmanentes, Objektives handelt, von dem gleichen Inhalte, dessen verschiedene Betrachtungsweisen sie sind, den sie nur verschieden setzen. Sein und Bewußtsein (in diesem Sinne) sind nicht Eigenschaften von Dingen, sondern Positionen eines theoretisch zunächst Indifferenten seitens des Denkens, des Urteils, aber Positionen auf Grund von Erlebnissen, nicht Gebilde reinen Denkens.[1]) Da „Bewußtsein" eine Position seitens des Denkens, also des schon vorausgesetzten Bewußtseins ist, so kann es als „Selbstposition" bezeichnet werden. die freilich für das Ich zugleich Seins-Position ist. Von den transzendenten Faktoren der Objektenwelt glauben wir nun, daß sie ebenfalls eine Art von Selbstpositionen oder wenigstens Potenzen zu solchen bedeuten. Ihr Sein ist absolutes Sein, es ist zwar ebenfalls denkend vom erkennenden Subjekt gesetzt, aber mit der „Meinung", daß

[1]) vgl. Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 472ff.; Fichte, Grundl. d. ges. Wissensch. S. 12ff.; Syst. d. Sittenlehre S. VII; Herbart, Allgem. Metaphys. II, § 201ff.

es ein Selbst-Sein bedeutet, d. h. etwas, was nicht den Inhalt unseres Bewußtseins bildet, sondern selbst fähig ist, Bewußtsein zu haben, etwas, was nicht Bewußtseinsobjekt, sondern selbst eine Art Bewußtseinssubjekt und damit uns völlig gleichwertig bezüglich der Existenzweise ist.[1]) Die Rolle des Wertens schon bei der Konstituierung des Wirklichkeitsgedankens zeigt sich hier deutlich, und die Erkenntniskritik, welche diesen Wertungsakt bewußt wiederholt, muß ihn als berechtigt anerkennen, weil die Folgerungen aus ihm durchaus mit dem übereinstimmen, was zur Begreiflichkeit der Erfahrung gehört. Dazu gehört aber auch die Annahme, daß die Bestimmtheiten der Erfahrungsinhalte in eindeutiger Beziehung zu Verhältnissen der transzendenten Faktoren stehen, von solchen irgendwie abhängig sind. Ist auch die Beschaffenheit und Wirkungsweise dieser Faktoren als solcher nicht direkt erkennbar, wiewohl denkbar, so haben wir doch wenigstens eine indirekte, symbolische Erkenntnis von ihnen, eine Übersetzung ihres Seins in die Sprache unseres Bewußtseins. Es besteht demnach zwar keine Identität oder Gleichheit zwischen erkennendem Bewußtsein und absoluter

---

[1]) Daß das metaphysische „Wesen" der Dinge nach Analogie unserer Ichheit oder unseres „Innenseins" zu deuten ist, lehren auch u. a. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, 1904; Introduct. à la métaphys., Rev. de mét. et de mor. 1903; Ladd, Philos. of Knowledge 1897; A Theory of Reality 1899. — M. Wartenberg meint (Das idealist. Argum. in d. Kritik d. Materialism. 1904): „Uns scheint es, daß, wenn die ganze Wirklichkeit in der Tat an sich geistiger Natur wäre, sie uns denn auch als etwas geistiges erscheinen müßte, wenn sie dagegen nicht durchweg als geistiges erscheint, sondern auch in ganz anderer Weise, nämlich in der Form materieller Erscheinungen, dann ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, daß die ganze Wirklichkeit ihrem Wesen nach geistiger Natur sein sollte." Darauf ist zu erwidern, daß uns nicht einmal die ‚mitmenschlichen Seelen', die doch geistig sind, anders als in materieller Objektivation erscheinen, weil eben fremde Geistigkeit als solche nicht direktes Objekt des Erkennens werden kann. Es ist nicht richtig, daß die geistigen Individuen dem Bewußtsein ursprünglich ebenso wie die Materie „nur als Inhalte seiner Wahrnehmung" gegeben sind (a. a. O. S. 52f.).

Wirklichkeit, wohl aber eine Koordination, eine Zuordnung bestimmter Bestandteile des phänomenalen Seins zum An sich-Sein der Dinge, auf welcher die Objektivität der Erkenntnis, die Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis der gleichen Objekte durch die verschiedensten Subjekte beruht.[1]) Die befriedigendste Annahme ist und bleibt die, daß objektive Erkenntnis das Produkt des „Zusammenwirkens" zweier Faktoren[2]) ist, von denen der eine das Subjekt mit seiner reaktiv und aktiv den Erfahrungsstoff gestaltenden Geistesarbeit, der andere das „An sich" des Wirklichen ist, dessen Erscheinung im Raume mit dem Gegenstande der Erkenntnis identisch ist. Durch das Wirkliche selbst ist das Subjekt in seiner Erkenntnis schaffenden Tätigkeit determiniert, motiviert; es ist nicht absolut schöpferisch, sondern muß sich bei seiner synthetisch-analytischen, vergleichend-beziehenden Arbeit nach dem Inhalte des Erlebten richten, es gestaltet unter stetem Einfluße des Wirklichen außer ihm. Nicht ein Bild, aber ein „Gegenbild" (Trendelenburg) dieses Wirklichen, ein logisch zusammenhängendes System von Symbolen erarbeitet sich das Subjekt, durch welches es dem Wirklichen, in unendlicher Annäherung wenigstens, gerecht wird. Wir dürfen bei aller kritischen Besinnung das Vertrauen haben, daß der Geist die Fähigkeit hat, dem objektiven Sachverhalt gerecht zu werden und das Eigenwesen der Dinge symbolisch zu erfassen.[3])

---

[1]) vgl. Schleiermacher, Dialekt. S. 75, 321; Trendelenburg, Log. Unt. I², 358; Beneke, Syst. d. Log. I, 199; Lotze, Log. S. 552; Ulrici, Gott u. Natur S. 560; Wundt, Log. I², 5; Riehl, Philos. Krit. II 1, 24; Zur Einführ.² S. 178 f., H. Spitzer, Nominal. u. Realism. 1876, S. 94.

[2]) vgl. Lotze, Mikrokosm. III², 231.

[3]) „Wer Wahres und Falsches scheidet, mißt das menschliche Denken an einem Zwecke und erkennt an, daß es dazu da sei, die Wahrheit zu finden. Würde aber die Natur der Dinge ihm das Vermögen ihrer Erkennbarkeit versagen, so wäre sein Beginnen wahnwitzig; er muß voraussetzen, daß seine eigene geistige Organisation auf Erkenntnis der Wahrheit angelegt ist, und daß darum auch die Natur der

9. Wir können die Dinge nicht anders denken und begreifen, als es die Gesetzlichkeit unseres Intellekts und die Beschränktheit desselben gestattet. Unser Erkennen ist ein Erkennen der Dinge vom Standpunkte endlicher Wesen aus. Es ist anzunehmen, daß für ein unendliches, absolutes Bewußtsein das Seiende sich anders darstellen wird, zwar nicht etwa als ungeistig, als unlebendig, unregsam, wohl aber in einer überräumlich-überzeitlichen Form, in einer umfassenden, die Vielheit der Objekte „aufhebenden" Synthese. Über eine solche „intellektuelle Anschauung" verfügen wir nicht,[1]) unser Denken ist an das „principium individuationis" der Sinnlichkeit und „Imagination" (Spinoza) gebunden, es ist „discursiv" (Kant) und muß seinen Inhalt einer Anschauung entnehmen, die es nicht selbst schon einschließt, es erzeugt diesen Inhalt nicht, und auch die Anschauung erzeugt ihn nicht, sondern sie ist auf ein durch äußere „Reize" bedingtes Erleben angewiesen. Eine absolute Erkenntnis der Wirklichkeit in diesem endgültigen Sinne ist für uns und jedes endliche Wesen unmöglich, aber auch gar nicht zu verlangen oder zu wünschen; wir müßten denn begehren, Gott zu sein. Eine relative und indirekte Erkenntnis der Außendinge, ein unmittelbares Erleben unserer eigenen Subjektivität und Selbstheit, das kann und muß uns genügen, nicht bloß, uns in der Welt zu orientieren, sondern auch, um wahrhaft zu „wissen". Der Kritizismus, der uns vor der Überhebung des Dogmatismus bewahrt, wehrt zugleich allen Illusionismus ab.

Dinge darauf angelegt ist, erkannt zu werden" (Sigwart, Kleine Schriften II², 67). Nach Wundt ist anzunehmen, daß zwischen unserem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebensowohl den Normen unseres Denkens adäquat sind, wie unser Denken sich von seinen Objekten bestimmen läßt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntnis unmöglich wäre" (Log. I², 608ff.; Philos. Stud. XII, 388ff.). Vgl. Log. I², S. 87ff. („Postulat von der Begreiflichkeit der Erfahrung").

[1]) vgl. Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 72ff., 685.

„Es ist dieselbe Wirklichkeit, aus der unsere Sinne stammen und die Dinge, die auf unsere Sinne wirken. Die nämliche schaffende Macht, die schon in den einfachsten Dingen am Werke ist, setzt ihr Werk in uns, durch uns fort. Sie ist die gemeinsame Quelle von Natur und Verstand. Sie hat den Dingen ihre begriffliche Form gegeben und uns das Vermögen, zu begreifen. So stiftete sie zwischen den Natur- und Denkgesetzen jene Harmonie, welche im einzelnen zu vernehmen, Ziel und Lohn aller Forschung ist. Aber nur bis zur Voraussetzung dieser Einheit dringt unser Denken. Sie selbst in ihrem Wesen bleibt transzendent. Das Geheimnis des Daseins ist durch das Denken nicht zu ergründen; das Prinzip des Daseins geht dem Denken voran: erst Sein, dann Denken“ (Riehl, Zur Einführ. in d. Philos. d. Gegenw.[2] S. 178f.).

Literatur.

Aars, Zur psychologischen Analyse der Welt. 1900.
— Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. 122. Bd. 1903.
Adamson, R., The development of modern philosophy. 1903.
— Mind III, V, XII, VIII, XIV.
Adickes, Kant contra Haeckel. 1901.
Albertus Magnus, Opera, ed. Borguet. 1890 ff.
d'Alembert, Mélanges de litérature d'histoire et de philosophie. 1752.
Ampère, Essai sur la philosophie des sciences. 1834 ff.
Apelt, Die Theorie der Induction. 1854.
Ardigò, Opere filosofiche. 1870 ff.
Aristoteles, Schriften, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften in Berlin. 1831 ff.
Augustinus, Opera. Patrologiae cursus. XXXII—XLVII.
Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. 1876.
— Kritik der reinen Erfahrung. 1880—90.
— Der menschliche Weltbegriff. 1891.
— Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 18. u. 19. Bd. 1894—95.
Baader, Sämtliche Werke. 1851 ff.
Baco von Verulam, Novum organon. ed. J. S. Brewer. 1856.
— Works. 1857 ff.
Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. 1880—81.
Bain, The senses and the intellect. 3. ed.
— Logic. 1870.
— Mind II.
Baldwin, The coefficient of external reality, Mind XVI.
Balfour, The foundations of belief. 1896.
Bardili, Grundriß der ersten Logik. 1800.
Bauch, Chamberlains Kant. Kant-Studien XI. 1906.

Baumann, J., Philosophie als Orientierung über die Welt. 1872.
— Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik. 1868.
— Elemente der Philosophie. 1891.
— Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte. 1903.

Bayle, Dictionnaire historique et critique. 6. éd. 1741.
Beattie, Essay on the nature and immutability of truth. 1770.
Behrend, Psychologie und Begründung der Erkenntnislehre. 1904.
Beneke, Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. 1832.
— System der Logik als Kunstlehre des Denkens. 1842.
— Erkenntnislehre. 1820.

Bergmann, Sein und Erkennen. 1880.
— Reine Logik. 1879.
— Vorlesungen über Metaphysik. 1886.
— System des objektiven Idealismus. 1903.
Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience. 1889. 4. éd. 1904.
— Matière et mémoire. 1896. 2. éd. 1902.

Berkeley, Works. Collected by A. C. Fraser. 1871.
— Treatise on the principles of human knowledge, deutsch 1869 (Philos. Bibl.).

Biese, Die Philosophie des Metaphorischen.
Bilharz, Metaphysik. 1890—97.
de Biran, s. Maine.
de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. 1901.
Boëthius, Opera. Basil. 1546.
Boirac, L'idée de phénomène. 1894.
Bolzano, Wissenschaftslehre. 1837.
Boltzmann, Über die Frage nach der objektiven Existenz des Vorgestellten.
Bon, Fr., Die Dogmen der Erkenntnistheorie. 1902.
Bonnet, Essai de psychologie. 1775.
Bosanquet, Logic. 1888.
— Knowledge and reality. 1885.

Bossuet, La logique. 1828.
Bouterwek, Idee einer Apodiktik. 1799.
Boutroux, La contingence des lois de la nature. 1878. 2. éd. 1895.
Boyle, Tractatus de ipsa natura. 1682.
Bradley, The principles of logic. 1883.
— Appearance and reality. 2. ed. 1897.
Braig, Vom Erkennen. 1897.
Braude, Die Elemente der reinen Wahrnehmung. 1899.
Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt I. 1874.

Brömse, Die Realität der Zeit. Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. 1899.
Brown, Th., An inquiry into relation of cause and effect. 1804.
— Lectures on the philosophy of human mind. 1820.
Bruno, Giordano, De umbris idearum. 1868.
Bullaty, Das Problem der Philosophie I. 1895.
— Das Bewußtseinsproblem. Archiv für systemat. Philosophie. 1900.
Burthogge, R., An essay upon reason and the nature of spirits. 1694.
Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie. 1894.
— Geist und Körper. 1903.
Campanella, Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres. 1638.
Carriere, Die sittliche Weltordnung. 1877. 2. Aufl. 1891.
Carstanjen, R. Avenarius' biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie. 1894.
Carus, P., Fundamental problems. 1894.
— Primer of philosophy. 1896.
Case, Physical realism. 1888.
Caspari, Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft. 2. Aufl. 1888.
— Der Zusammenhang der Dinge. 1881.
Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit I. 1906.
— Der kritische Idealismus und die „Philosophie des gesunden Menschenverstandes". 1906.
Cesca, L'origini del princip. di causalità. 1885.
Chalybaeus, Wissenschaftslehre. 1846.
Charron, Traité de la sagesse. 1604.
Christiansen, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. 1902.
Cicero, Philosophische Schriften, herausg. von Klotz. 1840—41.
Class, Untersuchungen zur Phaenomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. 1896.
Clifford, Seeing and thinking. 1879.
— Lectures and essays. 1879.
— Von der Natur der Dinge an sich. Deutsch. 1903.
Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.
— Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. 1883.
— System der Philosophie. I: Logik des reinen Erkennens. 1902.
Cohn, J., Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken. 1896.
Collier, Clavis universalis. 1713.
Commer, System der Philosophie. 1883—86.
Comte, Cours de philosophie positive. 1830—42.

Condillac, Traité des sensations. Deutsch. 1870 (Philos. Bibl.)
— Essai sur l'origine des connaissances humaines. 1746.
— La Logique. 1803.
Conti, Il vero nell' ordine. 1891.
Cornelius, H., Einleitung in die Philosophie. 1903.
— Psychologie. 1897.
Cosh, J. M., The realistic philosophy. 1887.
Cousin, Fragments philosophiques. 2. éd. 1833.
— Du vrai, du beau et du bien. 1837.
Crusius, Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten. 2. Aufl. 1753.
— Weg zur Gewißheit. 1747.
Cudworth, The true intellectual system of the universe. 1678.
Czolbe, Neue Darstellung des Sensualismus. 1855.
— Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis. 1865.
— Grundzüge einer extensionalistischen Erkenntnistheorie. 1875.
Dauriac, Croyance et réalité. 1889.
Descartes, Opera philosophica. 1685.
Destutt de Tracy, Eléments d'idéologie. 1803–15.
Deussen, Elemente der Metaphysik. 2. Aufl. 1890.
— Allgemeine Geschichte der Philosophie I. 1894.
Deutinger, Grundlinien einer positiven Philosophie. 1843—49.
Diem, Das Wesen der Anschauung. 1899.
Dilles, Weg zur Metaphysik. 1903 f.
Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I. 1883.
— Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaft. 2. Halbband. 1890.
Döring, Über Zeit und Raum. 1894.
Dorner, Das menschliche Erkennen. 1887.
Dreher, Philosophische Abhandlungen. 1903.
— Über Wahrnehmen und Denken. 1879.
Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. 1897.
Droßbach, Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung. 1865.
— Über Erkenntnis. 1869.
Duboc, Die Lust als sozial-eth. Entwicklungsprinzip. 1900.
Du Bois-Reymond, E., Über die Grenzen der Naturerkenntnis. 1872.
— **P.,** Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften. 1890.
Duhem, La théorie physique. 1906.
Dühring, De tempore, spatio, causalitate. 1861.
— Natürliche Dialektik. 1865.
— Logik und Wissenschaftstheorie. 1878.

Duns Scotus, Opera. 1639.
Dyroff, Über den Existentialbegriff. 1902.
Eberhard, Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. 1786.
— Philosophisches Magazin. 1787.
Eisler, Rud., Die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. 1895.
— Über Ursprung und Wesen des Glaubens an die Existenz der Außenwelt. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie. 1898.
— Bewußtsein und Sein. Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. 1900.
— Grundlagen der Erkenntnistheorie. 1900.
— Das Bewußtsein der Außenwelt. 1900.
— Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik. 1902.
— Kritische Einführung in die Philosophie. 1905.
— Leib und Seele. 1906.
— Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. 1904.
Eitle, Grundlinien zu einer Theorie der Erkenntnis. 1890.
Elsenhans, Fries und Kant. 1906.
Engel, Mémoire sur l'origine de l'idée de la force. 1802.
Enoch, Der Begriff der Wahrnehmung. 1890.
Erdmann, B., Logik I. 1892.
— Die Axiome der Geometrie. 1877.
— **J. E.,** Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. 1896.
— Grundriß der Logik und Metaphysik. 1864.
Erhardt, F., Metaphysik I. 1894.
Eschenmayer, Psychologie. 1817.
Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896.
— Die Einheit des Geisteslebens im Bewußtsein und Tat der Menschheit. 1888.
Euler, Réflexions sur l'espace et le temps. 1748.
Ewald, O., Rich. Avenarius. 1905.
— Kants Methodologie. 1906.
Eyffert, Über die Zeit. 1871.
Falckenberg, Geschichte der neuern Philosophie. 5. Aufl. 1905.
Falter, Beiträge zur Geschichte der Idee. I: Philon und Plotin. 1906.
Fechner, Zend-Avesta. 2. Aufl. 1901.
— Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. 2. Aufl. 1864.
— Die Tagesansicht. 1879.
Fénelon, De l'existence et des attributs de Dieu. 1861.
Ferri, L., Dell' idea del vero. 1887.
Ferrier, Works. 1875.
Feuerbach, L., Sämtliche Werke. 1846 ff.

Fichte, I. H., Das Erkennen als Selbsterkennen. 1883.
— Ontologie. 1836.
— Psychologie. 1864.
— **J. G.,** Sämtliche Werke. 1845—46.
— Nachgelassene Werke. 1834.
— Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 2. Aufl. 1802.
— Die Bestimmung des Menschen, herausgegeben von Kehrbach (Reclam).
Fick, Die Welt als Vorstellung. 1870.
— Versuch über Ursache und Wirkung. 2. Aufl. 1882.
Fischer, E. L., Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. 1887.
— **K.,** Geschichte der neuern Philosophie. 3. Aufl. 1898.
— Kritik der Kant'schen Philosophie.
— System der Logik und Metaphysik. 2. Aufl. 1865.
Fortlage, System der Psychologie. 1855.
Flügel, Die Probleme der Philosophie. 1876.
— Abriß der Logik. 3. Aufl. 1894.
Fouillée, La psychologie des idées-forces. 1893.
Freytag, W., Der Realismus und das Transzendenzproblem. 1902.
— Über die Erkenntnistheorie der Inder. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 29. Bd.
Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 1828—31.
— System der Logik. 3. Aufl. 1837.
— System der Philosophie. 1804.
Frohschammer, Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses. 1877.
— Monaden und Weltphantasie. 1879.
— Einleitung in die Philosophie. 1858.
Galilei, Opere. 1842—56.
Galuppi, Elementi di filosofia. 1820 ff.
Geiger, L., Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache I. 1868.
— Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntnis. 1865.
Gerber, Die Sprache und das Erkennen. 1884.
— Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung. 1893.
Geulincx, Opera philosophica. 1891—93.
Gioberti, Della Protologia. 1857.
Glanvill, Scepsis scientifica. 1665.
Glogau, Abriß der philosophischen Grundwissenschaften. 1880—88.
— Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre. 1894.
Goebel, Über Raum und Zeit. 1878.
Goedeckemeyer, Der Begriff der Wahrheit. Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik. 120. Bd.
Goldscheid, R., Zur Ethik des Gesamtwillens I. 1903.
— Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft. 1905.

Goldschmidt, L., Baumanns „Anti-Kant“. 1905.
Gomperz, H., Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen. 1897.
— Die Welt als geordnetes Ereignis. Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik. Bd. 118. 1901.
— Weltanschauungslehre I. 1905.
Göring, C., System der kritischen Philosophie. 1874—75.
— **W.,** Über Raum und Stoff. 1876.
Goethes philos. Schriften, herausgegeben von Heynacher. 1906.
Grassmann, R., Die Wissenschaftslehre. 1775—77.
Green, Philosophical works. 1885.
Gros, Durand de, Ontologie et psychologie philosophique. 1871.
Grosse, Spencers Lehre vom Unerkennbaren. 1890.
Grünbaum, Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen. Archiv für system. Philos. 1899.
Gruppe, Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert. 1834.
Guggenheim, Die Lehre vom apriorischen Wissen. 1885.
Gutberlet, Logik und Erkenntnistheorie.
Hagemann, Logik und Noëtik. 3. Aufl. 1873.
Hamerling, Atomistik des Willens. 1891.
Hamilton, W., Lectures on metaphysics and logic. 1859—60.
Hansen, S., Das Problem der Außenwelt. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie. 15. Bd. 1891.
Harms, Geschichte der Logik. 1881.
Hartmann, Ed. v., Philosophie des Unbewußten. 3. Aufl. 1869. 10. Aufl. 1890.
— Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. 1875.
— Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.
— Kategorienlehre. 1896.
Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. 1872—80.
Hegel, Werke. 2. Aufl. 1832 ff.
Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus. 1902.
Helmholtz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung. 1879.
— Vorträge und Reden. 3. Aufl. 1884.
— Über die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie. 1868.
Helvetius, De l'esprit. 1758.
Hemsterhuys, F., Vermischte philosophische Schriften. 1782—97.
Herbart, Sämtliche Werke, herausgegeben von K. Kehrbach. 1887 ff.
— Lehrbuch zur Psychologie. 3. Aufl.
Herbert of Cherbury, Tractatus de veritate. 1624.
Herder, Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. 1799.
— Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. 1778.

Herder, Philosophie. Herausgegeben von H. Stephan. 1906 (Philos. Bibl.).

Hertz, Die Prinzipien der Mechanik. 1894.

Heymans, Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 1890—94. 2. Aufl. 1906.

— Einführung in die Metaphysik. 1905.

— Zur Raumfrage. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie. 12. Bd.

Hobbes, Opera philosophica. 1839—45.

— English works. 1839—45.

Hobhouse, The theorie of knowledge. 1896.

Hodgson, Time and space. 1865.

— The philosophy of reflection. 1878.

— The metaphysic of experience. 1898.

Höffding, Philosophische Probleme. 1903.

— Moderne Philosophen 1905.

Hoffmann, F., Grundzüge der Erkenntnislehre. 1834.

Höfler, Grundlehren der Logik. 1890.

Hönigswald, Zur Kritik der Machschen Philosophie. 1903.

Hoppe, R., Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie. 1852.

— Elementarfragen der Philosophie. 1897.

Horwicz, Psychologische Analysen. 1872—78.

Huet, Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain. 1723.

Hume, Works. 1870.

— Treatise on human nature. Deutsch. 1895.

Husserl, Philosophie der Arithmetik. 1891.

— Logische Untersuchungen. 1900—01.

— Archiv für systemat. Philos. IX. 1903.

Jacobi, Werke. 1812—15.

James, Principles of psychology. 1891.

Janet, Paul, Principes de métaphysique et de psychologie. 1897.

Jerusalem, W., Die Urteilsfunktion. 1895.

— Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. 1906.

— Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. 1903.

— Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.

Jevons, The principles of science. 2. ed. 1877.

Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 1896. 2. Aufl. 1902.

Isenkrahe, Idealismus oder Realismus? 1883.

Kant, Werke, herausgegeben von K. Rosenkrantz u. F. W. Schubert. 1838 ff.

— Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kehrbach (Univ.-Bibl.).

— Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Valentiner. 9. Aufl. (Philos. Bibl.). 1906.

Kant, Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, herausgegeben von Vorländer. 2. Aufl. 1905 (Philos. Bibl.).

Kauffmann, M., Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre. 1890.

— Immanente Philosophie I. 1893.

Keibel, Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz. 1886.

Kepler, Opera. 1858–72.

Keyserling, A., Einige Worte über Raum und Zeit. 1894.

Kinkel, W., Beiträge zur Erkenntniskritik. 1900.

Kirchhoff, Vorlesungen über Mechanik.

Kirchmann, Katechismus der Philosophie. 3. Aufl. 1888.

— Die Lehre vom Wissen. 2. Aufl. 1871.

Kirchner, Metaphysik. 1879.

Kleinpeter, Die Entwicklung des Raum- und Zeitbegriffes in der neuern Mechanik und Mathematik. Archiv für systemat. Philos. 1898.

— Die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft d. Gegenw. 1905.

König, E., Die Entwicklung des Kausalproblems. 1888—90.

— Über die letzten Fragen der Erkenntnistheorie. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. 103.—104. Bd. 1894.

Kost, Das Ding der Sinneswahrnehmung. 1882.

Kraft, V., Das Problem der Außenwelt. Archiv für syst. Philos. X. 1904.

Krause, A., Die Gesetze des menschlichen Herzens. 1876.

— **Chr.,** Abriß des Systems der Logik. 2. Aufl. 1828.

— Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1884.

Kreibig, Über die Natur der Begriffe. Wissenschaftl. Beilage zum 16. Jahresbericht der Philos. Gesellschaft an der Universität zu Wien. 1903.

Kries, Zur Psychologie der Urteile. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 1899.

Kroell, Die physiologische und die Kantsche Erkenntnistheorie. 1905.

Kroman, Unsere Naturerkenntnis. 1883.

Kronecker, Über den Zahlbegriff. Zeller-Festschrift. 1887.

Krug, Fundamentalphilosophie. 1887.

Krüger, Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? 1896.

Külpe, Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. 1897.

— Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. 1904.

Laas, Idealismus und Positivismus III. 1884.

— Kants Analogien der Erfahrung 1876.

— Über teleolog. Kritizismus. Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. 8. Bd. 1884.

Lachelier, Du fondement de l'induction. 1896.

— Philosophie et métaphysique. Revue philos. 1885.

Ladd, The philosophy of mind. 1895.
— Philosophy of knowledge. 1897.
— A theory of reality. 1899.
Lambert, Neues Organon. 1864.
Landauer, Skepsis und Mystik. 1903.
Laner, P., Pluralismus. 1905.
Lang, A., Das Kausalproblem I. 1904.
Lange, F. A., Geschichte des Materialismus. 5. Aufl. 1896.
— Logische Studien 1877.
Lasson, Vorbemerkungen zur Erkenntnistheorie. Philos. Monatshefte. 25. Bd. 1889.
Lasswitz, Geschichte der Atomistik. 1890.
— Wirklichkeiten. 1900.
Laurie, S., Metaphysics. 1889.
Leclair, v., Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. 1882.
— Der Realismus der modernen Naturwissenschaft. 1879.
Leibniz, Opera philosophica, ed. J. E. Erdmann. 1840.
— Die philosophischen Schriften, herausgegeben von C. J. Gerhardt. 1875—90.
Le Roy, Revue de métaphys. et de morale VII—IX.
Lewes, Problems of life and mind. 1874–77.
Lichtenberg, Vermischte Schriften. 1800 ff.
Liebmann, Kant und die Epigonen. 1865.
— Über den objektiven Anblick. 1869.
— Zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. 1880.
— Die Klimax der Theorien. 1884.
— Gedanken und Tatsachen. 1882.
Lipps, Th., Grundzüge der Logik. 1893.
— Zur Psychologie der Kausalität. Zeitschrift für Psychol. und Physiologie der Sinnesorgane I.
— Vom Fühlen, Wollen und Denken. 1902.
— Einheiten und Relationen. 1902.
— Leitfaden der Psychologie. 1903.
— Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1906.
Lloyd, Dynamic idealism. 1898.
Locke, An essay concerning human understanding. Deutsch. 1873 f. (Philos. Bibl.).
Lotze, Mikrokosmus. 1856 ff. 5. Aufl. 1896 ff.
— System der Philosophie I: Logik. 2. Aufl. 1881; II: Metaphysik. 1879.
— Kleine Schriften. 1885–92.
Lyon, G., L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. 1888.
Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 4. Aufl. 1903.

Mach, E., Populärwissenschaftliche Vorlesungen. 1896.
— Die Prinzipien der Wärmelehre. 2. Aufl. 1900.
— Die Mechanik in ihrer Entwicklung. 3. Aufl. 1897.
— Erkenntnis und Irrtum. 1905.
Maimon, Versuch über die Transzendentalphilosophie. 1790.
Maine de Biran, Oeuvres inédites publieés par E. Naville. 1859.
— Oeuvres, publ. par V. Cousin. 1841.
Malebranche, De la recherche de la vérité. 1712.
Mansel, Metaphysics. 1860.
Martin, F., La perception extérieure et la science positive. 1894.
Martineau, Essays. 1897.
Marvin, Die Gültigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt. 1899
Masci, Logica. 1899.
Maupertuis, Lettres philosophiques. 1752.
Mauthner, Beiträge zur Kritik der Sprache. 1901 ff.
Mayer, A., Monistische Erkenntnislehre.
— **H.,** Logik und Erkenntnistheorie. 1900.
Meinong, Hume-Studien. 1882.
— Über Gegenstände höherer Ordnung. Zeitschrift für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane. 1899.
— Über Annahmen. 1902.
— Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. 1904.
Meyer, J, B., Philosophische Streitfragen. 1870. 2. Aufl. 1874.
Mill, J. St., An examination of Sir W. Hamiltons philosophy. 1865.
— A system of logic. 1843. Deutsch von Schiel.
More, H., Opera. 1679.
Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum. 1860—81.
Müller, J., System der Philosophie. 1898.
— **M.,** Das Denken im Lichte der Sprache. 1888.
Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I. 1900.
— Psychology and life. 1900.
Nägeli, Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 1877.
Natorp, Platos Ideenlehre. 1903.
— Kant-Studien VI.
— Philosophische Propaedeutik. 1903.
Nelson, Abhandlungen der Fries'schen Schule. 1904.
Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1881.
Nicolaus Cusanus, Opera. 1565.
Nietzsche, Werke. 1895 ff.
Noiré, Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnistheorie. 1877.
— Die Doppelnatur der Kausalität. 1876.
Occam, Wilh. von, Logica. 1498.

Oelzelt-Newin, Kleinere philosophische Schriften. 1902.
Opitz, Grundriß einer Seinswissenschaft. 1897.
Opzoomer, Logik. 1852.
Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie. 2. Aufl. 1902.
— Annalen der Naturphilosophie II. 1901; IV. 1904.
Palágyi, Neue Theorie von Raum und Zeit. 1902.
— Kant und Bolzano. 1902.
— Der Streit der Psychologisten und der Formalisten in der modernen Logik. 1902.
— Die Logik auf dem Scheidewege. 1903.
Pascal, Oeuvres. 1866.
Paulsen, Was uns Kant sein kann? Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 5. Bd. 1881.
— I. Kant. (Frommanns Klass. d. Philos.).
— Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. 1892.
— Zeitschrift für Philos. und philos. Krit. 123. Bd.
Petronievics, Prinzipien der Erkenntnislehre. 1900.
Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 1899—1904.
Planck, Chr., Testament eines Deutschen. 1881.
— Grundriß der Logik. 1873.
Plato, Opera. 1578.
Plotinus, Enneaden. Deutsch. 1878—80.
Poincaré, La science et l'hypothèse. 1904. Deutsch. 2. Aufl. 1906.
— Der Wert der Wissenschaft. 1906.
Posch, Theorie der Zeit. 1896—97.
Prölls, R., Vom Ursprung der menschlichen Erkenntnis. 1879.
Ratzenhofer, Die Kritik des Intellekts. 1903.
Rau, A., Empfinden und Denken. 1896.
Rée, Philosophie. 1903.
Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. 1880.
— Unsere Gewißheit von der Außenwelt. 1894.
— Außenwelt, Innenwelt, Leib und Seele. 1898.
Reid, Inquiry into the human mind on the principles of common sense. 1764.
— On the intellectual powers of man. 1788.
Reinhold, C. L., Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. 1789.
— Was ist Wahrheit? 1820.
— **E.,** Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens. 1832.
— Erkenntnis- und Denklehre. 1825.
Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinne. 1900.
Renner, H., Absolute, kritische und relative Philosophie. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 29. Bd. 1905.

Renouvier, Essays de critique générale. 1854.
— La nouvelle monadologie. 1899.
Ribot, L'évolution des idées générales. 1897.
Richter, R., Der Skeptizismus in der Philosophie I. 1904.
Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896f.
— Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904.
Riehl, A., Der philosophische Kritizismus. 1876—87.
— Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903. 2. Aufl. 1905.
— Kausalität und Identität. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. 1877.
Riemann, Gesammelte mathematische Werke. 1870.
Ritter, H., System der Logik und Metaphysik. 1856.
— Abriß der philosophischen Logik. 2. Aufl. 1829.
Romanes, The world as an eject. 1895.
Romundt, Die menschliche Erkenntnis und das Wesen der Dinge. 1872.
Rosenkrantz, W., Wissenschaft des Wissens. 1868.
Rosenkranz, K., System der Wissenschaft. 1850.
— Wissenschaft der logischen Idee. 1858—59.
Rosmini-Serbati, Nuovo saggio sull' origine delle idee. 1830.
Royce, The world and the individual. 1900.
Royer-Collard, Fragments philosophiques. In: Oeuvres de Thomas Reid, ed. par Jouffroy. 1828—35.
Rüdiger, A., De sensu veri et falsi.
Runze, G., Metaphysik. 1905.
— Sprache und Religion. 1889.
Sachs, H., Die Entstehung der Raumvorstellung. 1897.
Sanchez, Opera. 1636.
Schaarschmid, Philosoph. Monatshefte. 14. Bd.
Scheler, M. F., Die trancendentale und die psychologische Methode. 1900.
Schelling, Sämtliche Werke. 1856 ff.
— System des transzendentalen Idealismus. 1801.
Schellwien, R., Wille und Erkenntnis. 1899.
— Sein und Bewußtsein. 1863.
— Der Geist der neuern Philosophie. 1895f.
Schiller, J. C. S., Riddles of the sphinx. 1894.
Schleiermacher, Dialektik. 1839.
Schmid, L., Über die menschliche Erkenntnis. 1844.
Schmidt, F. J., Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie. 1901.
Schmitz-Dumont, Zeit und Raum. 1875.
Schneider, O., Transzendentalpsychologie. 1891.
Schoeler, H. v., Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis. 1898.

Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben von Grisebach (Univ.-Bibl.).
Schubert-Soldern, v., Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie. 1884.
— Über Erkenntnis a priori und a posteriori. 1883.
— Ursprung und Elemente der Empfindung. Zeitschrift für immanente Philosophie I. 1896.
Schultz, J., Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft. 1785.
Schultze, Fr., Philosophie der Naturwissenschaften. 1881—82.
Schulze, G. E., Aenesidemus. 1792.
— Über die menschliche Erkenntnis. 1832.
Schuppe, W., Erkenntnistheoretische Logik. 1878.
— Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. 1894.
Schwarz, H., Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Psychologen und des Philosophen. 1891.
— Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. 1895.
— Was will der kritische Realismus? 1894.
— Archiv für system. Philos. 1897.
Sengler, Erkenntnislehre. 1858,
Sextus Empiricus, *πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις*; Adversus mathematicos. 1842.
Seydel, R., Logik. 1866.
— Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. 1889.
— Der sogenannte naive Realismus. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. 15. Bd. 1891.
Shute, R., Discourse on truth. 1877.
Siebeck, Goethe als Denker (Frommans Klassiker der Philos.).
Siegel, Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis. 1903.
— Raumvorstellung und Raumbegriff. 1905.
Siegfried, A., Radikaler Realismus.
Sigwart, Logik. 2. Aufl. 1889—93.
— Kleine Schriften. 2. Ausg. 1889.
Simmel, Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnis. Archiv für systemat. Philos. 1895.
— Philosophie des Geldes. 1900.
Smith, W., Methods of knowledge. 1899.
Socoliu, Die Grundprobleme der Philosophie. 1895.
Spencer, H., First principles. 1862.
— Principles of psychology. 2. ed. 1870—22; deutsch 1882—86.
Spicker, G., Kant, Hume und Berkeley. 1875.
Spinoza, Opera, recogn. van Vloten et Land. 1882—83.
Spir, A., Denken und Wirklichkeit. 1873. 2. Aufl. 1877.

Spitzer, H., Nominalismus und Realismus. 1876.
Stallo, Die Begriffe u. Theor. der modernen Physik. 1901.
Staudinger, Identität und Apriori. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 13. Bd.
Stein, L., An der Wende des Jahrhunderts. 1899.
Stern, L. W., Zur Psychologie der Aussage. 1902.
— Person und Sache I. 1906.
Steudel, Philosophie im Umriß. 1871—84.
Steward, Dugald, Elements of the philosophy of the human mind. 1877.
Stiedenroth, Theorie des Wissens. 1819.
Stobaeus, Eclogae. 1860—64.
Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 7. Aufl. 1892.
Stöhr, A., Logik. 1905.
Stout, The genesis of the cognition of physical reality, Mind XV. 1890.
Stricker, Studien über die Assoziation der Vorstellungen. 1883.
Strümpell, Der Kausalitätsbegriff. 1871.
Stumpf, Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke. 2. Aufl. 1903.
Sturt, H., Personal Idealism. 1902 (mit Beiträgen von Stout, Schiller u. a.).
Suarez, Metaphysicae disputationes. 1751.
Sully, The human mind. 1892.
Taine, De l'intelligence. 1870.
Teichmüller, G., Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. 1889.
Tetens, Philos. Versuche über die menschliche Natur. 1776—77.
Thiele, G., Die Philosophie des Selbstbewußtseins. 1895.
Thomas von Aquino, Opera. 1882 ff.
Thrandorff, Was ist Wahrheit? 1863.
Tiedemann, Theaetet oder über das menschliche Wissen. 1794.
Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 1862.
Troxler, Naturlehre der menschlichen Erkenntnis. 1828.
Turgot, Oeuvres complètes. 1808—11.
Twardowski, Zur Lehre vom Gegenstand und Inhalt der Vorstellung. 1894.
— Archiv für systematische Philosophie. 1902.
Ueberweg, System der Logik. 4. Aufl. 1874.
— Welt- und Lebensanschauung, herausgegeben von Brasch. 1889.
—**-Heinze,** Grundriß der Geschichte der Philosophie. 9. u. 10. Aufl. 1901—06.
Ulrici, System der Logik. 1852.
Uphues, Wahrnehmung und Empfindung. 1888.
— Über die Erinnerung. 1889.
— Psychologie des Erkennens. I. 1893.
— Über die Existenz der Außenwelt. Neue pädagog. Zeitung. 1894.
— Das Bewußtsein der Transzendenz. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 21. Bd.

Uphues, Zur Krisis in der Logik. 1903.
— Grundzüge der Erkenntnistheorie.
Vacherot, La métaphysique et la science. 2. éd. 1863.
Vaihinger, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. 1881 ff.
— Das Entwicklungsgesetz der Vorstellungen über das Reale. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. 2. Bd. 1878.
Venn, The principles of empirical or inductive logic. 1889.
Verworn, Allgemeine Physiologie.
— Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1904.
da Vinci, L., Scritti. 1883.
Volkelt, Kants Erkenntnistheorie. 1879.
— Erfahrung und Denken. 1886.
— Die Quellen der Gewißheit. 1906.
Volkmann, P., Erkenntnistheoretische Grundlagen der Naturwissensch. 1896.
Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 1903.
Wagner, J. G., Organon der menschlichen Erkenntnis. 1830.
Wahle, R., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. 1894. 2. Aufl. 1896.
— Über den Mechanismus des geistigen Lebens. 1906.
Waitz, Lehrbuch der Psychologie. 1849.
Ward, J., Naturalism and agnosticism. 1899. 2. ed. 1903.
Wartenberg, M., Das idealistische Element in der Kritik des Materialismus. 1904.
Weber, E. H., Tastsinn und Gemeinfühl.
Weinmann, R., Wirklichkeitsstandpunkt. 1896.
Weishaupt, A., Über Materialismus und Idealismus. 2. Aufl. 1788.
Weisse, C. H., Grundzüge der Metaphysik. 1835.
Wentscher, E., Phaenomenalismus und Realismus. Arch. f. syst. Philos. IX. 1903.
Wernicke, A., Die Grundlage der Euklid. Geometrie. 1887.
Whewell, Philosophy of the inductive science. 1840.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 1894 ff.
Willy, R., Der Empiriokritizismus. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. 20. Bd. 1896.
Windelband, Praeludien. 1884.
— Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. 1900.
— Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. 1899.
— Über die Gewißheit der Erkenntnis. 1873.
— Vom System der Kategorien. 1900. (In: Philos. Abhandlungen, Sigwart gewidmet.)
Wolff, Chr., Philosophia rationalis sive logica. 1732.
— Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes. 7. Aufl. 1738.

Wolff, H., Handbuch der Logik. 1884.
— Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen außer uns. 1874.
— Neue Kritik der reinen Vernunft. 1897.
— **J.,** Das Bewußtsein und sein Objekt. 1889.
Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4. Aufl. 1893. 5. Aufl. 1902.
— Grundriß der Psychologie. 5. Aufl. 1900.
— System der Philosophie. 2. Aufl. 1897.
— Logik. 2. Aufl. 1893—95. 3. Aufl. I 1906.
— Einleitung in die Philosophie. 1900.
— Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien XII—XIII.
Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen. 1880 ff.
— Vorträge und Abhandlungen. 1865—84.
Ziegler, Th., Das Gefühl. 2. Aufl. 1893.
Ziehen, Psychophysiologische Erkenntnislehre. 1898.

Nachtrag.

Boutroux, De l'idée de loi naturelle. 1895.
Couturat, Les principes des mathématiques. 1906.
Luquet, Idées génerales de psychologie. 1906.
Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens.
Naville, Revue philos. 1904.
Renouvier, Critique de la doctrine de Kant. 1906.
Ribot, La logique des sentiments. 1905.
Schulz, J., Psychologie der Axiome. 1899.

Autoren-Register.

Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

Druck: Robert Noske, Borna-Leipzig.